Points

Jean Daniélou

Les symboles chrétiens primitifs



Sagesses

Sagesses Les symboles chrétiens primitifs Jean Daniélou

Du même auteur

Dieu et Nous
Seuil, « Livre de vie », n° 36, 1963

Nouvelle Histoire de l'Église, tome 1
Seuil, 1963

Études d'exégèse judéo-chrétienne : les testimonia
Beauchesne, 1966

Tests : attestation, contestation, détestation, protestation
Beauchesne, 1968

Nouveaux Tests
Beauchesne, 1970

L'Église des apôtres
Seuil, 1970

Essai sur le mystère de l'histoire
Cerf, 1982

L'Église des premiers temps
Seuil, « Points Histoire », n° 80, 1985

La Foi de toujours et l'Homme d'aujourd'hui
Beauchesne, 1991

Les Évangiles de l'enfance
Desclée de Brouwer, 1993

Jean-Baptiste, témoin de l'agneau
Desclée de Brouwer, 1993

Carnets spirituels
Cerf, 1993

Les Anges et leur mission
Desclée de Brouwer, 1994

Les Manuscrits de la mer Morte
Seuil, « Livre de vie », n° 121, 1995

Jean Daniélou
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Les Symboles chrétiens primitifs

Éditions du Seuil

COLLECTION DIRIGÉE PAR
VINCENT BARDET ET JEAN-LOUIS SCHLEGEL

ISBN 2-02-028771-4
(ISBN 2-02-003062-4, 1re publication)

INTRODUCTION

Avant de se répandre dans le monde grec et romain et d'en emprunter la langue et les images, le christianisme a connu une première période dans un milieu juif où l'on parlait araméen. Ce judéo-christianisme n'a pas eu d'avenir et les traces en avaient à peu près disparu. Pourtant des œuvres étranges, transmises dans des traductions en langues orientales, arménien, syriaque, copte, éthiopien, ont permis peu à peu d'en restituer l'héritage littéraire : ce sont les *Odes de Salomon*, l'*Ascension d'Isaïe*, les *Testaments des XII patriarches*, d'autres encore. J'ai essayé, dans un autre livre, d'en restituer la mentalité[1]. Celle-ci relève des catégories de l'apocalyptique juive. C'est une théologie de l'histoire qui s'exprime au moyen de symboles.

J'ai été ainsi amené à me demander si un certain nombre d'images, parmi celles que nous a léguées le christianisme antique, ne remontaient pas à cette période primitive et n'y trouvaient pas leur signification. J'ai publié dans différentes revues, depuis 1954, les résultats de ces recherches. Ce sont ces études, révisées et complétées, que j'ai rassemblées dans ce livre. J'ai constaté la singularité des symboles de la croix, celui de la charrue en particulier. J'ai cru reconnaître l'importance de la couronne dans la symbolique sacramentaire. J'ai été étonné de voir le baptême comparé à un char par lequel l'homme s'élève vers le ciel. Par ailleurs j'ai été amené à penser que des symboles plus connus, celui du poisson en

1. *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, 1958.

particulier, pouvaient avoir une autre signification que celle qu'on leur donne d'ordinaire.

La singularité toutefois de ces conclusions me laissait moi-même perplexe. C'est dire l'intérêt avec lequel j'ai lu, dans un numéro de l'*Osservatore Romano* du 6 août 1960, un article où le R. P. Bagatti, l'un des meilleurs archéologues de Palestine, rapportait les étonnantes découvertes faites à Hébron, à Nazareth et à Jérusalem et qui ont permis de mettre à jour un certain nombre d'ossuaires et de stèles funéraires dont le caractère judéo-chrétien est certain et qui présentent précisément la plupart des symboles que j'avais reconnus de mon côté comme judéo-chrétiens dans les monuments littéraires. On retrouve la charrue et la palme, l'étoile et le plant, la croix et le poisson. Ces ossuaires ont appartenu à une communauté judéo-chrétienne vivant en Palestine à la fin du Ier siècle et au IIe siècle. Les symboles qu'ils présentent ont été étudiés par le R. P. Testa dans une thèse soutenue à l'Institut biblique de Rome, non encore publiée et dont je sais seulement ce qu'en ont écrit le P. Bagatti, dans l'article cité, et l'auteur lui-même dans l'*Osservatore Romano* du 25 septembre 1960[2].

C'est donc une page nouvelle de l'histoire du christianisme qu'il devient possible d'écrire. Rien n'était plus obscur pour nous jusqu'ici que cet espace qui sépare les tout premiers commencements de l'Église, que nous décrivent les *Épîtres* de saint Paul et les *Actes des Apôtres*, de ses développements en milieu grec et romain, à Alexandrie, à Carthage et à Rome. C'est cette période obscure qui commence à s'éclairer. Et ce qui se révèle à tous, c'est précisément l'importance qu'a eue à ce moment ce christianisme de structure sémitique que nous ne soupçonnions pas et dont l'étude de la symbolique judéo-chrétienne nous fait connaître certains caractères.

2. La thèse est parue en 1962 sous le titre : *Il simbolismo dei Giudei-Cristiani*, Jérusalem, Tipografia dei PP. Francescani (note de la 2e édition).

I

LA PALME ET LA COURONNE

Le Nouveau Testament n'est pas la destruction, mais l'accomplissement de l'Ancien. Il n'y a pas de plus remarquable exemple de ce principe que celui des fêtes liturgiques. Les grandes solennités du judaïsme, Pâque et la Pentecôte, sont restées celles du christianisme, en se chargeant seulement d'un sens nouveau. Il y a pourtant une exception au moins apparente à cette loi, celle de la fête des Tabernacles, la Scénopégie des LXX, qui avait lieu en septembre. Il n'en subsiste qu'un vestige, la lecture du texte du *Lévitique* qui la concerne, le samedi des Quatre-Temps de septembre. Nous nous sommes demandé ailleurs si la fête n'a pas cependant laissé de traces dans la liturgie et l'exégèse chrétiennes[1]. Mais d'abord nous avons à nous demander la signification qu'elle revêtait au temps du Christ.

La première origine de la fête des Tabernacles est à chercher dans le cycle des fêtes saisonnières. Elle est la fête des vendanges, comme la Pentecôte était celle de la moisson[2]. Le texte

1. « Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles », *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 114-136 ; « La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique », *Stud. Patrist.*, I, Berlin, 1957, pp. 262-279.

2. J. PEDERSEN, *Israël*, II, Londres, 1940, pp. 418-425; H. J. KRAUS, *Gottesdienst in Israël. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, Munich, 1954; J. VAN GOUDOEVER, *Biblical Calendars*. Leyde, 1959. pp. 30-36.

même du *Lévitique* qui en prescrit la célébration l'indique (XXIII, 39). Philon souligne aussi cet aspect (*Spec. leg.*, II, 204). C'est à cette fête saisonnière que se rattachent les rites caractéristiques de la fête : l'habitation dans les huttes (σκηναί) construites de branchages pendant sept jours, les libations d'eau destinées à obtenir la pluie, la procession autour de l'autel le huitième jour, où l'on tenait d'une main le bouquet (*lulab*), fait de trois espèces de rameaux, saule, myrte et palme, et de l'autre un fruit de citronnier (*etrog*)[3].

Mais, comme pour les autres fêtes, qui ont même origine, la pensée juive a inscrit le souvenir d'un événement historique de son histoire dans le cadre cyclique de la fête saisonnière. Ainsi Pâque, fête des premiers épis et des pains azymes, est devenue la fête des premiers-nés épargnés (*passah*) par l'Ange exterminateur. La Pentecôte a été associée à la communication de la Loi sur le Sinaï. Ainsi en est-il de la fête des Tabernacles. Déjà le *Lévitique* explique qu'elle est destinée à rappeler aux Juifs le souvenir de leur séjour dans les tentes (σκηναί) du désert au temps de l'Exode (XXIII, 43). Cette interprétation se rattache à la tradition sacerdotale. Elle se retrouvera chez Philon (*Spec. leg.*, II, 207), dans la tradition rabbinique[4], chez les Pères de l'Église[5].

Mais à partir des Prophètes, et surtout dans la période postexilique, les événements passés de l'histoire d'Israël et en particulier de l'Exode ne sont rappelés que pour entretenir l'espérance du peuple dans les événements futurs où la puissance de Yahweh se manifestera de façon plus éclatante encore en faveur des siens. Les événements de l'Exode deviennent la figure des réalités eschatologiques. C'est le fondement de la typologie. Ceci est vrai de la Pâque et de la sortie d'Égypte. Elles apparaissent comme la figure de la délivrance eschatolo-

3. Voir STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, II, pp. 774-812.
4. *Ibid.*, II, 778.
5. THÉODORET, *Quaest. Ex.*, 54; *P. G.*, LXXX, 276 B-C; JÉRÔME, *In Zach.*, 3, 14; *P. L.*, XXV, 1536.

gique du peuple de Dieu. Or ceci est vrai de façon éminente pour la fête des Tabernacles. Elle prend plus que toute autre fête une signification eschatologique. Peut-être peut-on en trouver une raison dans un trait que nous indique Philon : qu'elle termine (τελείωσις) le cycle agraire de l'année. (*Spec. leg.*, II, 204.)[6]

Mais il y a une raison plus ancienne et plus profonde. La fête semble en effet avoir un lien très spécial avec les espérances messianiques. Les origines de ce lien sont obscures. Mais il semble bien que la fête des Tabernacles serait en relation soit avec la fête annuelle de l'instauration royale, soit plutôt, comme le pense Kraus, avec le renouvellement de l'alliance par le roi davidique. C'est cette fête dont les débris désintégrés subsisteraient dans les trois grandes fêtes juives de Tischri, *Rosh-ha-Shana, Kippur* et *Sukkôth* (σκηναί)[7]. Cette fête aurait pris dans le judaïsme un caractère messianique, c'est-à-dire aurait été mise en relation avec l'attente du roi à venir. Il ne s'agit pas ici de l'origine première de la fête, qui semble se rattacher aux rites saisonniers, mais d'une transformation qu'elle aurait subie à l'époque royale et qui y aurait introduit des éléments nouveaux.

Il est sûr en tout cas que plusieurs textes nous attestent l'importance prise par la fête dans le judaïsme postexilien en relation avec l'attente messianique. Le premier est le chapitre final de *Zacharie*. On y voit d'abord Yahweh « poser ses pieds sur le Mont des Oliviers qui fait face à Jérusalem du côté de l'Orient » (XIV, 5). Puis il est dit que « des eaux vives sortiront de Jérusalem » (XIV, 8). Mais surtout nous y voyons « toutes les nations monter à Jérusalem pour célébrer la fête des Tabernacles » (XIV, 16). Ainsi la fête des Tabernacles apparaît comme une figure du royaume messianique. Les deux autres

6. THÉODORET l'appelle fête de la consommation (συντελείας) à la fin de l'année (*Quaest. Ex.*, 54; *P. G.*, LXXX, 276 B).

7. N. H. STRAITH, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947, pp. 75-80.

traits semblent s'y rapporter. L'effusion d'eaux vives est en relation avec les rites de la fête et le Mont des Oliviers est le lieu où l'on récoltait les branches pour les huttes[8]. Ce dernier point ne sera pas sans intérêt, quand nous aurons à rapprocher l'entrée de Jésus à Jérusalem, venant du Mont des Oliviers, et la fête des Tabernacles.

Par ailleurs nous possédons un psaume qui appartient à la liturgie postexilienne de la fête et dont le caractère messianique est évident : c'est le *Psaume* 117. Il était chanté durant la procession solennelle où le huitième jour les Juifs circulaient autour de l'autel en portant le *lulab*. C'est à cette procession que fait allusion le verset : *Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris*. Or ce psaume désigne le Messie comme celui qui doit venir : *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Et il appelle sa venue par le cri de l'*Hosanna : O Domine salvum me fac*. Le psaume contient également un autre texte messianique que le Nouveau Testament appliquera au Christ. C'est le verset : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la pierre angulaire. » (CXVII, 22.) Tous ces passages nous montrent que la liturgie des Tabernacles était un lieu privilégié de l'attente messianique.

Cette interprétation messianique de la fête s'est continuée dans le judaïsme jusque dans les premiers siècles chrétiens. Saint Jérôme, commentant *Zach.*, XIV, 6, expose que les Juifs voient dans la fête des Tabernacles, « par une fallacieuse espérance, la figure des choses qui arriveront dans le règne millénaire ». (III, 14; *P. L.*, XXV, 1536 A.) De même interprètent-ils également l'effusion d'eaux vives et la reconstruction de Jérusalem (1529 A-C). Ainsi pour les Juifs les festivités des Tabernacles, où chacun mangeait et buvait avec sa famille dans sa hutte ornée de branches variées, apparaissait comme une préfiguration des joies matérielles dans le royaume messianique.

8. Voir *Néhémie*, VIII, 15 : « Allez sur la montagne et emportez des branches pour faire les tabernacles. »

Les espérances messianiques qu'entretenait la fête peuvent nous expliquer qu'elle ait été l'occasion d'une certaine agitation politique et que les Pères de l'Église mettent particulièrement les chrétiens en garde contre elle [9].

Mais le texte de Jérôme a un autre intérêt, celui de mettre la fête en relation avec les Mille ans. Nous savons en effet que l'expression a une signification paradisiaque. Mille ans est l'âge qu'aurait vécu Adam, s'il était resté fidèle, et que ses descendants n'ont plus jamais atteint à cause du péché originel [10]. Ainsi la fête des Tabernacles se charge d'un nouveau symbolisme, que nous retrouverons plus loin chez les Pères et qui nous est attesté par ailleurs dans le judaïsme. Son cadre arborescent évoque le jardin originel. Ses festivités annoncent l'abondance matérielle du règne messianique. Jérusalem restaurée est le Paradis retrouvé. L'eau vive est celle de la source paradisiaque qui se répand dans les quatre directions. L'*etrog* porté à la fin est le symbole du fruit de l'arbre de vie. (Jérôme, *loc. cit.*, 1357 A). On sait d'ailleurs combien thèmes messianiques et thèmes paradisiaques sont unis dans le judaïsme.

Que Jérôme témoigne d'une tradition ancienne, nous en avons la preuve dans le fait que cette interprétation millénariste de la fête des Tabernacles se trouve déjà chez Méthode. Celui-ci, interprétant dans un sens eschatologique la sortie d'Égypte, écrit : « M'étant mis en route, moi aussi, et étant sorti de l'Égypte de cette vie, je parviens d'abord à la résurrection, à la vraie fête des Tabernacles. Là, ayant construit mon tabernacle le premier jour de la fête, celui du jugement, je célèbre la fête avec le Christ pendant le millénaire du repos, appelé les sept jours, le vrai sabbat. Ensuite je me mets en route vers la terre de la promesse, les cieux. » (*Conv.*, IX, 5 ; *G.C.S.*, 120.) La fête des Tabernacles signifie donc le règne

9. Voir M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 338. Voir aussi W. R. FARMER, « The Palm Branches in John, 12, 13 », *JTS*, 3, 1952, 62-66.
10. Voir Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1959, pp. 353-358.

terrestre du Messie, avant la vie éternelle. L'intérêt de ce texte est qu'il nous montre que cette conception millénariste de la fête existait aussi chez certains chrétiens comme d'ailleurs Jérôme le déclare (1529 A). On sait par ailleurs que Méthode se rattache à la théologie asiate. Or c'est dans celle-ci, dans l'*Apocalypse* de Jean et chez Papias, qu'apparaît le millénaire en même temps que la première symbolique eschatologique chrétienne des Tabernacles. Les chrétiens la tenaient des Juifs. Et ceci nous permet donc de remonter pour ceux-ci aux temps apostoliques.

D'ailleurs les données archéologiques juives nous apportent de ceci une confirmation décisive. Il suffit de lire l'ouvrage de Erwin Goodenough[11] sur le symbolisme juif à l'époque gréco-romaine pour constater que les thèmes les plus fréquemment représentés sont en relation avec la fête des Tabernacles. Ceci est évident pour le *lulab* et l'*etrog*. Mais la question peut se poser aussi pour la *menorah*. On sait que la fête des Tabernacles était une fête des lumières. Le *sophar* se rattache à la fête de *Rosh ha shana*, qui fait partie du même cycle. De même aussi le sacrifice d'Isaac. Par ailleurs ces symboles sont en relation avec l'espérance eschatologique, au moins pour une part. Cette espérance est-elle messianique ou porte-t-elle sur l'au-delà, c'est une question que nous aborderons plus loin en traitant du sens de ces différents symboles.

Un cas particulièrement intéressant est celui de la synagogue de Dûra-Europos. Plusieurs des fresques qu'elle contient ont été mises en relation avec la fête des Tabernacles. Ainsi pour la fresque W.B. I, selon du Mesnil du Buisson. Mais cette opinion ne semble pas pouvoir être retenue[12]. Par contre Kraeling estime que S.B. I, qui représente la dédicace du Temple, emprunte des traits à la fête des Tabernacles. Aussi bien la

11. *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, 8 vol., New York, 1953-1959.
12. C.-H. KRAELING, *The Excavations of Dura-Europos, Final Report*, VIII, I, New Haven, 1956, pp. 118 et suiv.

dédicace du Temple sous Salomon avait-elle eu lieu effectivement au cours de la fête. Un trait intéressant est la présence d'enfants, que nous retrouvons dans l'entrée du Christ à Jérusalem. Si cette fresque a une signification messianique, comme le pense Kraeling[13], la fête des Tabernacles, liée à l'édification du Temple, y aurait une interprétation de cet ordre.

Mais la fresque la plus intéressante sans doute pour notre propos est l'ensemble qui entoure la niche de la Tora et qui a donc une importance capitale. Dans la partie inférieure, nous avons au centre une représentation schématisée du Temple, entouré à gauche du chandelier à sept branches, avec le *lulab* et l'*etrog*, et à droite du sacrifice d'Isaac. Tout ceci se réfère aux fêtes de *Tishri*. La partie supérieure, dans sa forme la plus ancienne, présente, selon Kraeling, l'arbre de vie entouré d'une table et d'un trône, tous ces symboles ayant un sens messianique. On est en droit de se demander dès lors s'il n'en est pas de même du Temple, du *lulab* et de l'*etrog*, de la *menorah*. Aussi bien Rachel Wischnitzer n'hésite pas à rapprocher cette représentation de *Zacharie*, XIV, 16 et à voir, dans le temple, le Temple eschatologique[14]. Et elle conclut l'ensemble de son étude : « La seule fête indiscutablement désignée par les symboles cultuels, le *lulab* et l'*etrog*, est la fête des Tabernacles. Mais elle est conçue symboliquement comme une fête messianique et associée avec la peinture centrale du Temple messianique et l'idée de salut[15]. »

Il résulte de cette première enquête que la tradition juive depuis le temps des Prophètes jusqu'au IVe siècle après le Christ a donné de la fête des Tabernacles une interprétation messianique. Ceci, que nous avons montré pour la fête dans son

13. *Op. cit.*, p. 117.
14. *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p. 89.
15. Rachel WISCHNITZER, *op. cit.*, p. 101.

ensemble, nous devons le reprendre maintenant au niveau des différents éléments qui la constituent. D'une part nous y trouverons une confirmation de ce que nous avons avancé. Et par ailleurs nous serons amenés à dégager les symbolismes eschatologiques divers que ces éléments ont revêtus dans le judéo-christianisme durant la période qui nous occupe. Nous ferons appel à la fin aux données littéraires juives, aux données archéologiques juives, mais aussi aux données judéo-chrétiennes qui apparaissent simplement l'écho d'un symbolisme antérieur.

Une première donnée est celle des huttes de feuillage, les σκηναί, les tabernacles. C'est sans doute un des éléments dont la signification messianique remonte le plus haut. C'est peut-être à eux qu'*Isaïe*, XXXII, 18, fait allusion, en nous représentant la vie des justes dans le royaume messianique, comme une habitation dans « les cabanes de paix ». C'est à partir de ce thème que, comme l'a vu Harald Riesenfeld, une signification messianique sera donnée aux huttes de la fête des Tabernacles : « Les cabanes furent conçues non seulement comme réminiscence de la protection divine dans le désert, mais aussi comme une préfiguration des *sukkoth* dans lesquels les justes habiteront dans le siècle à venir. Ainsi il apparaît qu'une signification eschatologique très précise était attachée au rite le plus caractéristique de la fête des Tabernacles, telle qu'elle était célébrée au temps du judaïsme[16]. »

C'est dans la même perspective qu'il faut sans doute expliquer dans le Nouveau Testament « les tabernacles éternels » (αἰώνιοι σκηναί) dont il est question dans *Luc*, XVI, 9. De même l'expression σκηναί est fréquente dans l'*Apocalypse* pour désigner l'habitation des justes dans le ciel. (VII, 15 ; XII, 12 ; XIII, 6 ; XXI, 3.) Or nous verrons que l'*Apocalypse* est remplie d'al-

16. *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, p. 189. Voir J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Paris, 1945, p. 522 ; H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsal, 1950, p. 54.

lusions à la fête des Tabernacles. Mais surtout il semble bien que nous puissions, avec Riesenfeld, voir dans la symbolique eschatologique des huttes la clef d'un épisode capital du Nouveau Testament, celui de la Transfiguration. Un certain nombre de traits orientent en effet vers une relation de l'épisode et de la fête des Tabernacles. Le premier est chronologique. *Marc* et *Mathieu* disent que la Transfiguration eut lieu « six jours plus tard » (*Mt.*, XVII, 1 ; *Mc*, IX, 2), tandis que Luc la fixe « à peu près huit jours après » (IX, 28). Le flottement même indique qu'il s'agit d'une circonstance de l'année où l'intervalle de six à huit jours a une portée spéciale. Or ceci convient tout particulièrement à la fête des Tabernacles, qui durait huit jours et où le huitième jour avait une importance particulière.

Un second trait, géographique, est celui de la Montagne. Or nous avons noté le lien particulier de la fête et du Mont des Oliviers. Dans *Zacharie*, la gloire de Yahweh apparaît sur le Mont des Oliviers : ainsi le Christ se manifeste-t-il dans sa gloire sur la Montagne non identifiée de la scène. La nuée est en relation avec le culte du Temple. Elle est ici l'expression de l'habitation de Yahweh parmi les justes dans le monde à venir. Riesenfeld indique également que l'expression : « Il nous est bon d'être ici » (*Luc*, IX, 37) pourrait être l'expression du repos, de l'ἀνάπαυσις eschatologique, dont nous avons vu tout à l'heure dans *Isaïe* le lien avec l'habitation dans les Tabernacles[17].

Dès lors un dernier trait, le plus mystérieux, s'éclaire, celui des huttes (σκηναί) que Pierre propose de dresser pour le Messie, Moïse et Élie. Il semble bien en effet qu'il faille voir dans ces huttes une allusion à la fête des Tabernacles. La manifestation de la gloire de Jésus apparaît à Pierre comme le signe que les temps messianiques sont arrivés. Or l'un des caractères des temps messianiques était l'habitation des justes dans les huttes qui préfiguraient les huttes de la fête des Taber-

17. *Op. cit.*, p. 258.

nacles. Le geste de Pierre s'explique très clairement dès lors. Il exprime sa foi dans l'accomplissement actuel des temps messianiques sous la forme des rites de la fête des Tabernacles[18]. Le trait se comprend encore mieux si la scène a effectivement eu lieu à l'époque de la fête des Tabernacles. C'est une question sur laquelle nous reviendrons.

Il reste une dernière remarque à faire sur la signification eschatologique des cabanes, celle de leur symbolisme. Méthode y voit le symbole des corps ressuscités durant le millénaire. (*Conv.*, IX, 9; *G.C.S.*, 120.) La comparaison du corps avec un tabernacle se trouve dans *Sagesse,* IV, 15; II *Corinthiens,* IV, 2-8; II *Pierre,* I, 13. Mais la question de sa relation dans ces textes à la fête des Tabernacles est discutée; nous y reviendrons plus loin. Un des textes bibliques les plus anciens, où les chrétiens avaient associé l'idée de résurrection à celle d'un tabernacle dressé, est *Amos,* IX, 11 : « Je relèverai (ἀναστήσω) la tente de David. » Le texte est dans les *Testimonia* utilisés par Irénée (*Dem.*, 38 et 62) comme prophétie de la résurrection du Christ. Et il était déjà dans les *Testimonia* de Qumrân, mais sans référence à la résurrection. (*C.D.C.*, VII, 14-19.) Il n'apparaît donc pas que la relation des huttes de la fête aux corps ressuscités soit antérieure au christianisme.

Par contre nous rencontrons dans le judaïsme un autre symbolisme, qui concerne non les huttes elles-mêmes, mais les ornements qui les couvrent. Riesenfeld note en effet que l'idée que la parure des pavillons futurs est en rapport avec les actions de l'homme durant sa vie terrestre est familière aux *Midrashim*[19]. Ceci oriente vers un symbolisme que nous retrouverons pour le *lubab* et l'*etrog*. Il est intéressant pour nous de noter que ce symbolisme de l'ornement des pavillons se

18. B. ZIELENSKI, « De sensu Transfigurationis », *Verb. Dom.*, 26 (1948), p. 342.
19. *Op. cit.*, p. 197.

retrouve dans la tradition chrétienne, qui ici dépend sûrement d'un symbolisme rabbinique. Méthode écrit : « Je fêterai Dieu solennellement [durant le millénaire] ayant orné le tabernacle de mon corps [=le corps ressuscité] de belles actions. Examiné le premier jour de la résurrection, j'apporte ce qui est prescrit pour moi si je suis orné des fruits de la vertu. Si la Scénopégie est la résurrection, ce qui est prescrit pour l'ornement des huttes, ce sont les œuvres de la justice. » (*Conv.*, IX, 17; *G.C.S.*, 116, 23-27.) Par ailleurs Éphrem écrit : « Je vis (au Paradis) les tentes (σκηναί) des justes, arrosées de parfums, couronnées de fruits, enguirlandées de fleurs. Tel a été l'effort de l'homme, tel sera son tabernacle. » (*Hymn. Parad.*, V, 6; Beck, *Studia anselmiana*, 26, p. 41.) Beck note expressément que les tabernacles sont en relation avec la fête des Tabernacles (*id.*, p. 3).

Ceci nous conduit à une seconde série de symboles, dont la signification messianique et eschatologique dans le judaïsme contemporain du Christ est certaine, le *lulab* et l'*etrog*. Ici nous nous trouvons en présence des objets les plus fréquemment représentés sur les monuments juifs. Goodenough leur a consacré une longue étude (IV, pp. 145-166). On notera d'abord leur relation avec l'espérance messianique. Riesenfeld a attiré l'attention sur un passage du *Testament de Nephtali* (V, 4). Il s'agit d'une vision de Nephtali, qui a pour lieu le Mont des Oliviers et où Lévi, ayant triomphé du soleil, devient lui-même brillant comme le soleil. On lui remet alors douze palmes. Si nous nous souvenons des liens de la fête des Tabernacles et du Mont des Oliviers avec l'attente messianique, on ne peut que voir ici l'apparition du Messie à la fête des Tabernacles sur le Mont des Oliviers, comme un soleil levant. Les palmes sont alors le signe de sa victoire[20]. Comment ne pas rapprocher l'épisode de l'apparition du Christ sur le Mont des Oliviers lors de son entrée triomphale. C'est également en

20. Voir STRACK-BILLERBECK, II, pp. 789-790.

ce sens messianique qu'il y a lieu d'interpréter le *lulab* et l'*etrog*, dans le panneau central de Dûra.

Mais à côté de ce sens messianique il en est un beaucoup plus important qui concerne l'espérance eschatologique dans l'au-delà. C'est en effet cela qui explique la présence très fréquente du *lulab* et de l'*etrog* sur les monuments funéraires juifs. Goodenough en a cité d'innombrables exemples. Ici le symbolisme n'est pas celui de la victoire, mais de la résurrection[21]. Il est remarquable que la palme se trouve sur une stèle judéo-chrétienne de Palestine, dont le P. Testa m'a envoyé la reproduction. C'est dans cette perspective que prend son sens la présence des palmes dans les mains des martyrs, vainqueurs de la mort, telle que nous la trouvons déjà dans l'*Apocalypse* (VII, 9). On remarquera qu'aussi bien dans ce passage que sur les monuments il n'est question que de palmes et non du *lulab* proprement dit. Mais Goodenough pense qu'il ne s'agit pas moins de celui-ci et que l'élément qui était le plus caractéristique et le plus représentatif du *lulab* en est venu ainsi à le désigner. Et il représente ici l'espérance de l'immortalité[22].

Il y a lieu aussi de noter un autre symbolisme du *lulab* qui rejoint ce que nous disions à propos des branches qui ornaient les huttes : c'est celui où il désigne les bonnes œuvres qui seront récompensées au dernier jour. Ceci paraît dans le prolongement d'un rite de la fête : le premier jour les Juifs devaient présenter le *lulab* pour qu'on constatât si les branches qui le composaient étaient en suffisant état[23]. Il semble qu'un passage du *Pasteur* d'Hermas, dont le caractère judéo-chrétien est connu, nous donne le symbolisme de ce rite, passage dont la relation avec la fête des Tabernacles me paraît évidente. On y voit l'Ange glorieux distribuer des rameaux de saule à la foule, puis les redemander à chacun. Il remet des couronnes

21. RIESENFELD, *op. cit.*, p. 24.
22. Voir GOODENOUGH, *op. cit.*, p. 165.
23. Voir STRACK-BILLERBECK, II, pp. 792-793.

à ceux dont les rameaux sont couverts de pousses. Il renvoie ceux dont les rameaux sont desséchés. L'Ange nous explique alors que les rameaux sont la Loi. Ceux dont les rameaux sont desséchés sont ceux qui l'ont négligée. (*Sim.*, VIII, 2, 1-4.) Nous avons lieu de voir la persistance de ce symbolisme chez les chrétiens.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que du *lulab*. L'*etrog* partage sa symbolique eschatologique. Il accompagne fréquemment le *lulab* sur les monuments funéraires et partage sa signification d'immortalité. Les Pères de l'Église verront dans l'*etrog* un symbole du fruit de l'arbre de vie paradisiaque. Plusieurs textes juifs ou judéo-chrétiens voient dans le fruit de l'arbre de vie l'expression de la vie éternelle[24]. Mais y a-t-il déjà dans le judaïsme une relation entre ce symbolisme et celui de l'*etrog*[25] ? Il est intéressant à cet égard de comparer *Ézéchiel*, XLVII, 12 et *Zacharie*, XIV, 16. Les deux chapitres sont évidemment en dépendance l'un de l'autre. Il y est question de l'eau vive qui descendra de la nouvelle Jérusalem à travers le Mont des Oliviers. (*Éz.*, XLVII, 8 et *Zach.*, XIV, 4 et 8.) Or au bord de ce torrent, Ézéchiel nous montre des arbres de vie. C'est ce que reprendra *Apocalypse*, XXII, 2. A cela correspond dans *Zacharie* la fête des Tabernacles. Dans les deux cas il s'agit d'ailleurs du Mont des Oliviers, dont nous avons vu la relation à la fête des Tabernacles. On peut donc conclure que la fête des Tabernacles apparaît comme une figure du Paradis et que l'*etrog* a donc ici une relation avec le fruit de l'arbre de vie.

Un dernier thème mérite d'être traité à part, car il est généralement négligé dans l'étude de la fête des Tabernacles et de son symbolisme messianique, celui de la couronne. On ren-

24. I *Hén.*, XXV, 4-5; *Test. Lev.*, XVIII, 11; *Apoc.*, II, 7; XXII, 2.
25. Voir RIESENFELD, *op. cit.*, pp. 24-25.

contre couramment l'opinion que l'usage de la couronne est étranger au judaïsme et que, là où il apparaît, il s'agit d'une infiltration païenne. C'est en particulier la thèse de Büchler, de Baus, de Goodenough et de Baron[26]. On rappelle, en ce qui concerne les chrétiens, le *De corona militum* de Tertullien, condamnant l'usage des couronnes. Plusieurs auteurs toutefois ont contesté cette vue. Harald Riesenfeld[27], Jacques Dupont[28], Isaac Abrahams[29] ont défendu l'origine juive de la couronne. C'est cette thèse qui nous paraît fondée. Mais il semble qu'on puisse aller plus loin et rattacher l'usage juif et ensuite chrétien de la couronne à la fête des Tabernacles. Ceci nous permettra de mieux comprendre son symbolisme eschatologique.

L'usage de porter des couronnes dans la procession autour de l'autel qui avait lieu le huitième jour de la fête des Tabernacles est attesté à la fois par des sources juives et païennes. Le texte juif essentiel est *Jubilés*, XVI, 30 : « Il fut établi qu'ils célèbrent la fête des Tabernacles en demeurant dans des huttes, en portant des couronnes sur leurs têtes et en tenant des branches feuillées et des rameaux de saule. » Il s'agit évidemment de couronnes de feuillages. Ce renseignement est confirmé par la description que donne Tacite de la fête (*Hist.*, V, 5), où il déclare que les prêtres juifs y portaient des couronnes de lierre. Goodenough écrit : « Il est raisonnable de supposer que ces deux sources entièrement indépendantes établissent le fait, ignoré par les rabbins dans le Talmud, que la coutume hellénistique de porter des couronnes avait été introduite dans les coutumes de la fête juive[30]. » La rencontre des textes établit l'existence de cette coutume. Mais rien ne justifie l'affirmation

26. Voir les références dans mon « Bulletin des Origines chrétiennes », *R.S.R.*, 45 (1957), p. 612.

27. *Jésus Transfiguré*, pp. 48-51.

28. Σὺν Χριστῷ : *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain, 1952, p. 78.

29. *Studies in Pharisaïsm and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169-170.

30. *Jewish Symbols*, IV, p. 157.

qu'elle soit hellénistique d'origine. Et l'allusion des *Jubilés* établit le contraire.

A ces textes on peut ajouter un texte chrétien, mais dont le contexte est la fête juive des Tabernacles, la *Huitième similitude* d'Hermas. Nous avons déjà fait allusion à ce passage à propos de la mention qui y est faite du *lulab* comme symbolisant les bonnes œuvres. Il s'agit d'une vision du Jugement décrit dans le cadre de la fête des Tabernacles. Or nous y lisons : « L'Ange du Seigneur ordonna d'aller chercher des couronnes. On en apporta qui semblaient faites avec des palmes et il couronna les hommes qui avaient remis leurs rameaux couverts de pousses et de fruits. » (*Sim.*, VIII, 2, 1.) On remarquera qu'il s'agit de couronnes de palmes. Origène fait allusion par ailleurs à un livre judéo-chrétien où « tous les croyants reçoivent une couronne de saule ». (*Hom.*, *Ézéch.*, I, 5.) On a voulu identifier ce livre avec le *Pasteur*. Mais la mention de couronnes de saule au lieu de couronnes de palme semble indiquer un autre ouvrage. Lui aussi se référerait à la fête des Tabernacles, où les branches de saule étaient utilisées pour le *lulab* et pouvaient donc l'être pour les couronnes.

Les monuments figurés juifs apportent une confirmation à ces documents littéraires. Une fresque de la synagogue de Dûra-Europos, où tout le monde est d'accord pour reconnaître la procession de la fête des Tabernacles, montre les prêtres portant des couronnes de fleurs[31]. Une inscription de Bérénikè, de peu antérieure au Christ, montre les Juifs de cette ville offrant une couronne d'olivier à un magistrat, au cours de la fête des Tabernacles[32]. Mais le fait capital, relevé par Goodenough[33], est l'association fréquente, sur les monuments funéraires juifs, de la couronne et du *lulab*. Or le *lulab* est de toute

31. Voir KRAELING, *The Excavations at Dura-Europos, Final Report*, VIII, 1, New Haven, 1956, pp. 114-115.
32. GOODENOUGH, *op. cit.*, II, pp. 143-144.
33. *Ibid.*, III, p. 471; IV, p. 157.

évidence associé à la fête des Tabernacles. Il est donc très vraisemblable qu'il en soit de même de la couronne[34].

Une dernière confirmation nous est apportée par les textes judéo-chrétiens concernant le baptême. Dans les *Odes de Salomon,* les couronnes sont souvent mentionnées. Ainsi au début de l'*Ode* I : « Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne et je ne serai pas sans lui. Une vraie couronne a été tressée sur ma tête. » (I, 1-2.) Il s'agit d'une couronne de feuillages, comme l'indique l'*Ode* IX, 7 : « Viens au Paradis, fais-toi une couronne de son arbre et pose-la sur ta tête. » Bernard estime que ces textes font allusion à un usage liturgique et renvoie au rite du baptême où le néophyte est couronné de fleurs[35]. Et Lampe accepte cette hypothèse : « Le néophyte (pour l'auteur des *Odes*) est apparemment couronné d'une couronne qui symbolise la présence du Christ, qui est comme une couronne sur la tête des élus[36]. » Cet usage vient sûrement ici du judaïsme. Or le contexte juif où apparaît la couronne est celui de la fête des Tabernacles. Si nous nous souvenons par ailleurs que les rites judéo-chrétiens du baptême contiennent d'autres allusions à cette fête[37], l'origine dans les rites juifs des Tabernacles de l'usage syro-chrétien de la couronne est très vraisemblable.

Le *Testament de Lévi* nous apporte un témoignage plus précis encore et d'autant plus précieux que les éléments juifs y sont plus apparents sous la rédaction chrétienne. Il s'agit d'un passage où T.-W. Manson et M. de Jonge voient une évocation du baptême chrétien sous le symbole de l'intronisation du grand-prêtre. Sept hommes procèdent à cette initiation. Le premier fait une onction d'huile et donne un bâton, le second

34. D'autres attestations sont apportées par Goodenough, *op. cit.*, VII, pp. 151-152.

35. *The Odes of Salomon,* Cambridge, 1912, p. 45.

36. *The Seal of the Spirit,* Londres, 1943, p. 112. Voir Jean DANIÉLOU, *La Théologie du judéo-christianisme,* Paris, 1958, p. 382.

37. Jean DANIÉLOU, « Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles », *La Maison-Dieu,* 46 (1956), pp. 114-116.

lave dans l'eau pure, présente le pain et le vin et revêt d'une tunique de gloire. Le cinquième donne un rameau d'olivier. Le sixième pose sur la tête une couronne (VIII, 4-9). Le rapprochement du rameau d'olivier et de la couronne nous met dans le contexte de la fête des Tabernacles et témoigne du rattachement de la couronne à celle-ci. D'autre part l'ensemble des rites semble se référer au baptême. La couronne apparaît donc ici comme un rite baptismal chrétien venant des coutumes juives de la fête des Tabernacles.

On notera enfin que le *Livre de Jeû* présente un rituel baptismal gnostique, inspiré, comme le montre le contexte, d'usages juifs, et où le rite du couronnement revient à plusieurs reprises. Le passage le plus important est celui-ci : « Jésus accomplit ce mystère (μυστήριον), dans lequel il revêtit tous ses disciples d'une tunique de lin et les couronna d'une couronne de myrte. » (47 ; *G.C.S.*, 312.) On remarquera l'union du vêtement blanc et du couronnement, comme dans le *Testament de Lévi*. D'autre part la couronne est de myrte. On sait que c'était une des espèces dont était composé le *lulab*, avec les palmes et les branches de saule. Nous avons déjà retrouvé ces deux dernières dans les couronnes. Aussi celles-ci semblent-elles avoir pu être de différentes sortes. Nous avons rencontré en effet aussi les couronnes de lierre et de roses. Aussi bien le *Livre de Jeû* mentionne-t-il par ailleurs dans le rituel baptismal des couronnes de verveine (περιστερεών ὀρθός) (46 ; *G.C.S.*, 309) et des couronnes d'armoise (ἀρτεμισία) (48 ; *G.C.S.*, 313)[38].

Ainsi l'existence d'une couronne de feuillages dans les rites de la fête des Tabernacles apparaît comme attestée à la fois par les documents juifs concernant la fête et par des documents judéo-chrétiens qui en montrent des persistances dans les rites bap-

38. On notera que le rite du couronnement tient une place importante dans le rituel mandéen du baptême. Voir E. SEGELBERG, *Masbûtâ*, Upsal, 1958, p. 61. Or les usages mandéens n'ont rien d'hellénistique. Dans le rituel juif du mariage, l'époux et l'épouse portaient des couronnes de roses, de myrte ou d'olivier (Goodenough, *op. cit.*, VI, 150).

tismaux[39]. Ceci va nous permettre de déceler un dernier aspect de la symbolique juive de la fête des Tabernacles. Le caractère eschatologique de la couronne comme désignant la béatitude éternelle est en effet évident. Nous en donnerons quelques exemples. Mais souvent on rattache ce symbole à l'usage hellénistique de la couronne donnée en récompense au vainqueur. Ce symbolisme existe chez les auteurs chrétiens. Il est évident dans I *Corinthiens*, IX, 25. Mais il y a toute une série de textes juifs et chrétiens où la couronne est le symbole de la gloire des élus, au sens biblique du mot, et de la vie incorruptible qui leur est donnée. Et ce symbolisme est lié à l'usage de la couronne dans la fête des Tabernacles et au sens eschatologique de celle-ci.

Dans le domaine juif, les monuments figurés constituent de cela une preuve décisive. La couronne est un symbole de l'espérance de l'immortalité. Et elle est associée dans ce symbolisme au *lulab*, dont le lien avec la fête des Tabernacles est évident. Nous avons cité les textes de Goodenough à ce sujet. En domaine chrétien nous avons également relevé dans le *Pasteur* le symbolisme eschatologique de la couronne dans un contexte qui est celui de la fête des Tabernacles eschatologique. Mais d'autres exemples sont à mentionner. L'*Apocalypse* de Jean nous montre « la couronne de vie » donnée à celui « qui est fidèle jusqu'à la mort » (II, 10). Un peu plus haut « le fruit de l'arbre de vie » avait un symbolisme parallèle. Or nous avons vu les rapports de celui-ci et de l'*etrog*. Par ailleurs « les palmes portées à la main » sont un autre symbole de la gloire des élus (VII, 9). Or elles désignent de toute évidence le *lulab*. L'*Apocalypse*, comme l'a montré J. Comblin, est imprégnée de l'imagerie de la fête des Tabernacles[40]. C'est la procession des prêtres en robe blanche autour de l'autel le

39. Voir encore Cyrille de JÉRUSALEM, *Procatech.*, 1 ; *P. G.*, XXXIII, 332 A.

40. « La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem », *E.T.L.*, 29 (1953), pp. 27-40.

huitième jour de la fête qui devient pour Jean le symbole de la procession des élus autour de l'autel céleste le huitième jour, qui suit la semaine cosmique. La couronne de vie relève de cette transposition.

Ceci se retrouve ailleurs dans l'apocalyptique chrétienne. *L'Ascension d'Isaïe* voit dans la couronne, associée au vêtement, le symbole de la gloire des élus. Les vêtements et la couronne sont déposés au septième ciel pour être revêtus par Isaïe, quand il y entrera. (VII, 22. Voir aussi VIII, 26; IX, 25.) On notera que la couronne représente la gloire suprême et fait suite au vêtement, ce qui peut faire allusion à une succession rituelle. *L'Apocalypse de Pierre* mentionne également les couronnes dans un contexte eschatologique. (*R.O.C.*, 5 (1910), pp. 317-319.) Le *Testament de Benjamin* parle « des couronnes de gloire, que porteront ceux qui ont pratiqué la miséricorde » (IV, 1). On remarquera les diverses expressions qui désignent la signification eschatologique des couronnes. « Couronne de vie », qui se trouvait dans *Apocalypse* II, 10, reparaît dans *Jacques*, I, 12 : « L'homme qui supportera l'épreuve recevra la couronne de vie. » La *Première épître de Pierre* parle de « la couronne de gloire » dans un texte qui évoque *Apocalypse*, VII, 17 : « Quand le Prince des Pasteurs apparaîtra, vous recevrez la couronne de gloire qui ne flétrit jamais. » (I *Petr.*, V, 4.)

Un dernier texte rassemble la couronne et les autres thèmes eschatologiques dont nous avons parlé. Il s'agit du *V Esdras*. Dans la description des promesses eschatologiques, il est question des « tabernacles éternels » et de « l'arbre de vie » (II, 11-12). On retrouve le thème des douze arbres, associé aux fontaines et aux montagnes (II, 18-19). Ceci nous met dans le contexte d'*Ézéchiel*, XLVII, et d'*Apocalypse*, XXII. Les élus sont revêtus de robes blanches (II, 39-40). Mais le passage essentiel est celui-ci : « Au milieu de la foule il y avait un homme jeune, d'une taille élevée, plus haut que tous les autres. Il plaçait des couronnes sur la tête de chacun de ceux-ci. Et leur taille augmentait. Je demandai à l'ange : Qui sont ceux-ci ? Il répondit :

Ce sont ceux qui ont déposé la tunique mortelle et ont revêtu l'immortelle et ont confessé le Nom de Dieu. Désormais ils sont couronnés et ont reçu les palmes (*modo coronantur et accipiunt palmas*). Je dis à l'ange : Et l'homme jeune qui leur impose les couronnes et leur remet les palmes, qui est-il ? Il répondit : C'est le Fils de Dieu qu'ils ont confessé dans le monde. » (II, 45-47.)[41]

Je note d'abord les traits qui apparentent ce texte au *Pasteur*. Le Fils de Dieu y est caractérisé par sa taille gigantesque. (*Sim.*, VIII, 1, 2.) Le Nom de Dieu est synonyme de Fils de Dieu. (*Sim.*, VIII, 6, 2.)[42] On se rappellera aussi les douze montagnes de *Similitudes*, IX. Or cet homme jeune à la taille gigantesque distribue couronnes et palmes. Ceci est identique à ce que nous avons dans *Similitudes*, VIII, 2, 1-3. Nous avons vu d'autre part que le contexte de ce passage dans le *Pasteur* était celui de la fête des Tabernacles. Il est normal qu'il en soit de même de celui-ci. On notera aussi le trait des robes blanches, qui se trouve dans *Similitudes*, VIII, 2, 3. Ces analogies permettent de trancher la question disputée de la date de cet apocryphe. On a voulu le faire descendre jusqu'au Ve siècle, parce que c'est à cette époque qu'apparaît son influence sur la liturgie et l'art chrétien[43]. Mais les analogies avec le *Pasteur* permettent avec H. Weinel et G. Volkmar de le placer à la fin du second siècle et de le rattacher à la littérature judéo-chrétienne. Il a pu être traduit, comme le *Pasteur*, au IVe siècle[44].

L'intérêt tout particulier de ce texte est que c'est par lui qu'un certain nombre de thèmes eschatologiques judéo-chrétiens issus de la fête des Tabernacles ont passé dans la liturgie

41. Voir J. LABOURT, « Le Cinquième Livre d'Esdras », *R.B.*, 6 (1909), pp. 433-434, qui donne les variantes du texte.

42. Voir J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 204-208.

43. Voir L. PIROT, « Le Cinquième Livre d'Esdras », *S.D.B.*, II, col. 1103-1107.

44. « Das fünfte Buch Esra », dans HENNECKE, *Neutest. Apocr.*, pp. 390-391.

et l'art romains. C'est en effet à notre texte qu'est emprunté le verset *Requiem aeternam,* de la messe des défunts. Nous avons vu que le « repos » était un thème de notre fête. Mais le point qui nous intéresse ici est celui des couronnes. Or le verset *Modo coronantur et accipiunt palmas* a été introduit au deuxième nocturne du Commun des Apôtres[45]. Par ailleurs la mosaïque de Sainte-Praxède nous montre les élus vêtus de robes blanches et portant des palmes et des *couronnes.* Ceci, qui est étranger à l'art chrétien antérieur, ne semble pouvoir s'exprimer que par la diffusion de notre apocryphe à Rome au IV^e siècle. C'est par lui que les couronnes de la fête des Tabernacles ont passé à l'Occident chrétien.

Mais si la symbolique eschatologique de la couronne apparaît tardivement en Occident, il semble au contraire qu'elle soit restée permanente en Orient, aussi bien que son usage liturgique. Nous avons de ceci un témoignage dans les *Hymnes sur le Paradis* d'Éphrem. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que sa représentation du Paradis s'inspirait de la fête des Tabernacles : ceci était vrai des tabernacles eux-mêmes, de la symbolique de leur ornementation. Or on constate la fréquence chez lui du thème des couronnes. Dans l'*Hymne VI,* nous voyons les justes se présenter au Paradis avec les rameaux chargés de fruits et de fleurs qui sont leurs mérites et dont ils se font des couronnes (12 et 15 ; Beck, 53-54). On remarquera que l'image des branches chargées de fruits, présentées par les justes et désignant les mérites, est toute différente de celle de la palme donnée au vainqueur des courses dans le monde grec[46]. C'est la première image que nous rencontrons chez

45. Voir L. Brou, « Le Quatrième Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique », *Sacr. Erud.*, 9 (1957), pp. 74-79.

46. Voir G.-H. Rendall, *The Epistle of James and Judaïc Christianity*, Cambridge, 1927, p. 40, qui souligne l'origine juive de l'expression : « La couronne est l'équivalent de l'hébreu *atarah* et n'a rien à voir avec celle qui est donnée au vainqueur des jeux, ce qui est étranger au climat de Jacques. »

Hermas, Méthode et Éphrem — et dont témoigne la tradition rabbinique.

Il est possible que la couronne ait eu d'autres usages dans le judaïsme. Nous la voyons mentionnée dans d'autres contextes, comme *Judith*, XV, 13 (d'après LXX). D'autre part il y a dans la Bible des allusions à des diadèmes et à leur symbolisme. Mais nous nous cantonnons ici dans l'usage des couronnes de feuillage à la fête des Tabernacles. Et il nous paraît, d'après l'ensemble des textes rapprochés, que c'est à cet usage que se rattache le symbolisme juif et judéo-chrétien de la couronne pour symboliser la gloire eschatologique. Cet usage, comme son symbolisme, paraît relativement récent dans le judaïsme. Il se trouve en relation avec le développement de l'attente messianique et littérairement avec l'apocalyptique. Mais il ne paraît pas en dépendance de l'hellénisme. Il reste que plus tard ce symbolisme interférera avec le symbolisme grec de la couronne comme récompense du vainqueur des jeux, qui se trouve déjà chez saint Paul. Cette évolution sera parallèle à celle de la gloire eschatologique, où le *kabod* biblique se colorera du contenu de la δοξά grecque et de la *gloria* romaine[47]. Mais le premier fond biblique persistera néanmoins.

Nous pouvons désormais tracer l'histoire de l'exégèse de la fête des Tabernacles et comprendre son importance dans les origines de la liturgie et de l'eschatologie chrétiennes. Déjà le judaïsme en effet, nous l'avons vu, lui donnait une interprétation eschatologique. Ceci portait sur sa signification d'ensemble. Mais plus encore un certain nombre des symboles eschatologiques juifs essentiels : le *lulab*, l'*etrog*, la couronne, parais-

47. Voir J. DANIÉLOU, « Bulletin Hist. Orig. Chrét. », *R.S.R.*, 45 (1957), pp. 611-613.

sent pouvoir lui être rapportés. Ces symboles resteront vivants dans la liturgie chrétienne. Les monuments figurés leur donneront une grande place. La symbolique eschatologique s'en inspirera. C'est ainsi un aspect particulier de la typologie des fêtes juives dans le christianisme que l'on peut ajouter à celle de Pâque et de la Pentecôte.

II

LA VIGNE ET L'ARBRE DE VIE

C'est un trait remarquable de la littérature judéo-chrétienne que la place qu'y tient l'Église. J'ai étudié ailleurs quelques-uns des thèmes qui servent à en décrire la mystérieuse grandeur. Elle est la femme âgée, plus ancienne que le monde, qui apparaît à Hermas; elle est la tour que celui-ci voit construire par les anges; elle est l'épouse du Verbe que nous montre Clément de Rome. On rencontre à diverses reprises un autre thème, celui de l'Église comme « plantation », φυτεία. Le caractère judéo-chrétien de ce thème permet d'être vérifié aujourd'hui par les parallèles que lui apportent les manuscrits de Qumrân. Il présente d'ailleurs des variantes qui ajoutent autant d'éléments à la mystique ecclésiale du christianisme primitif.

Nous relèverons d'abord les textes judéo-chrétiens qui se rattachent directement à notre thème. Ils ont été rassemblés par Schlier, ce qui nous facilite la tâche[1]. Dans l'*Ascension d'Isaïe,* il est question de « la plantation qu'auront plantée les douze Apôtres du Bien-Aimé » (IV, 3)[2]. Ignace d'Antioche présente deux fois le mot φυτεία : « Détournez-vous des mauvaises herbes (βοτανῶν), que ne cultive pas Jésus-Christ, parce

1. H. SCHLIER, *Religiongeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* Giessen, 1929, pp. 48-54.
2. Voir *I Cor.,* III, 6 : « J'ai planté (ἐφύτευσα), Apollos a arrosé, Dieu a donné la croissance. »

qu'elles ne sont pas la plantation (φυτεία) du Père. » (*Philad.*, III, 4) ; « Fuyez les mauvaises plantes parasites ; elles portent un fruit qui donne la mort ; ceux-là ne sont pas la plantatation (φυτεία) du Père. » (*Trall.*, XI, 1. Voir aussi VI, 1 et *Eph.*, X, 3, pour les « mauvaises herbes ».) Les textes d'Ignace rappellent *Matthieu* XV, 13 : « Toute plantation (φυτεία) que n'a pas plantée mon Père céleste sera déracinée[3]. »

Les *Odes de Salomon* présentent des textes plus développés : « Heureux, Seigneur, ceux qui sont plantés dans ta terre et pour lesquels il y a une place dans ton Paradis. Ils ont rejeté loin d'eux l'amertume des arbres, quand ils eurent été plantés dans ta terre. » (XI, 15 et 18.) Et ailleurs : « Mes fondations furent placées par la main du Seigneur, car c'est bien Lui qui m'a planté. C'est Lui qui a placé la racine, l'a affermie... et ses fruits existent pour l'éternité... Au Seigneur seul revient la gloire de sa plantation et de sa culture, de la belle plantation de sa droite, de la beauté de sa plantation. » (XXXVIII, 17-21.) Le premier de ces passages est particulièrement intéressant. Le lieu de la plantation est le Paradis ; chaque plant représente un baptisé ; celui qui plante est le Seigneur. On notera aussi l'opposition des arbres plantés dans le Paradis et des arbres amers qui sont au-dehors.

On peut rapprocher des *Odes de Salomon* un passage de l'*Évangile de Vérité* retrouvé à Nag Hammadi : « Il connaît ses plants, parce que c'est lui qui les a plantés dans son Paradis. » (XXXVI, 35-38.) On retrouve le thème de la plantation. Il est possible que l'ouvrage soit une homélie pour le baptême ou la confirmation. En tout cas la connotation baptismale et catéchétique du thème est frappante. On remarquera les mêmes images que dans les *Odes*. Il y a la plantation qui correspond au baptême. Les plants sont les baptisés.

3. H. RIESENFELD rattache le thème chez *Mt.* et Paul à *Ezéchiel,* XVII, 1-8 (*Le langage parabolique chez Paul, Littérature et théologie pauliniennes, Recherches bibliques,* V, Desclée, 1960, pp. 54-55). Mais dans *Ezéchiel* il s'agit d'un plant de vigne unique.

Le Paradis est l'Église. Celui qui plante est Dieu. Nous sommes bien ici dans un thème de la catéchèse judéo-chrétienne, hérité de la catéchèse juive et qui paraît aussi bien dans le judéo-christianisme orthodoxe que dans l'hétérodoxe[4].

Tous ces textes ont une même symbolique sous-jacente. La plantation désigne une réalité collective : elle est plantée par Dieu ; elle comprend des plantes multiples ; elle remplit le Paradis. Cette plantation représente l'Église constituée de nombreux plants. Ces plants sont chacun un individu. Leur plantation dans le Paradis correspond au baptême. Elle les fait membres de l'Église. Cette plantation est à des degrés divers l'œuvre du Père, du Seigneur, des Apôtres. A la plantation du Père s'opposent les mauvaises herbes, que n'a pas plantées le Père. Chez Ignace celles-ci désignent les hérésies. Nous sommes dans un contexte clairement ecclésiologique et baptismal.

Le thème de l'Église comme « plantation de Dieu » se retrouve par la suite. La *Didascalie des Apôtres* au III[e] siècle, dans la version grecque que nous avons dans le livre I des *Constitutions Apostoliques,* commence par ces mots : « L'Église catholique est la plantation (φυτεία) de Dieu et ceux qui croient en sa révélation véridique sont le vignoble (ἀμπελών) élu. » (*Pref.* ; Funk, p. 3.) Nous retrouverons plus loin le thème du vignoble qui vient d'*Isaïe,* v, 1. Quant à l'image même évoquée par φυτεία, c'est-à-dire celle d'un plant mis en terre, elle apparaît bien dans ce texte de Clément d'Alexandrie : « Notre gnose et notre paradis spirituel lui-même est le Sauveur, dans lequel nous sommes plantés (καταφυτευόμεθα), étant transférés et transplantés (μεταμοσχευθέντες) de la vie ancienne dans la bonne terre. Et le changement de plantation (φυτεία) s'accompagne de la production de beaucoup de fruits (εὐκαρπία). » (*Strom.*, VI, 1, 2, 4.)

4. Voir E. Segelberg, « Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Salomon », *Orientalia Suecana,* 8 (1959), pp. 1-42.

Or cette imagerie renvoie clairement au judaïsme contemporain du Christ. Certes elle a ses racines dans l'Ancien Testament. Ainsi nous lisons dans *Isaïe* : « On les appellera (le reste d'Israël) plantation (φύτευμα) de Yahweh pour sa gloire. » (LXI, 2. Voir LX, 21 [5].) Mais la littérature juive atteste qu'elle a un extraordinaire développement dans l'apocalyptique. Nous rencontrons dans I *Hénoch,* l'expression « plant de justice et de vérité » pour désigner le peuple élu. (X, 16. Voir aussi LXII, 8; LXXXIV, 6; XCIII, 2.) Nous noterons toutefois qu'il peut s'agir ici de la conception d'un plant unique dont nous parlerons plus loin. Les *Psaumes de Salomon* nous donnent une expression plus immédiatement proche : « Le paradis du Seigneur, les arbres de vie, ce sont les saints, leur plantation (φυτεία) est enracinée pour l'éternité; on ne les arrachera pas pendant toute la durée du ciel. » (XIV, 2-3 [6].)

Mais ce sont les manuscrits de Qumrân qui apportent ici la plus riche documentation. L'expression y est partout. Le Conseil de la Communauté « sera affermi dans la vérité en tant que plantation éternelle ». (*D.S.D.*, VIII, 5.) Bertil Gärtner écrit à propos de ce texte : « Nous trouvons, dans le *D.S.D.*, « plantation » comme terme technique pour la secte qui se considère comme le saint reste [7]. » On retrouve l'expression dans *D.S.D.*, XI, 8; dans *C.D.C.*, I, 7. Surtout elle tient une grande place dans les *Hodayoth,* où elle a une grande richesse d'harmoniques. La « plantation éternelle » désigne la communauté : « Tous les fleuves de l'Eden l'irriguent. » (VI, 15-17.) Surtout la colonne VIII est tout entière consacrée au thème de la plantation [8]. Elle est faite d'arbres de vie (VIII,

5. Voir sur ce texte I. F. M. BRAWLEY, « Yahweh is the Guardian of his Plantation. A Note on *Is.*, 60, 21 », *Bibl.*, 41 (1960), pp. 275-287.

6. Voir H. RIESENFELD, *Jésus Transfiguré*, p. 192; PHILON, *Opif.*, 153 : « Dans le divin Paradis tous les arbres se trouvent être vivants et rationnels. »

7. *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*, Upsal, 1957, p. 23.

8. Voir G. BERNINI, « Il Giardiniere della Piantagione Eterna (D.S.T. VIII) », *Sacra Pagina* (*Bibl. E.T.L.*, 63), Louvain, 1959, II, pp. 47-59.

5). Ces arbres de vie portent des fruits pour toujours (VIII, 20). Aux arbres de vie, qui sont les saints, s'opposent les arbres d'eau (VIII, 9). La plantation des arbres est longuement décrite (VIII, 21-26). Les rapprochements avec les *Odes de Salomon* sont ici frappants. M. Dupont-Sommer les a signalés[9]. Les justes sont encore comparés à des arbres de vie dans un dernier passage (X, 26).

Un dernier témoignage de l'importance de l'image de la plantation dans le judaïsme préchrétien nous est fourni par le mandéisme. Celui-ci est bien une gnose juive[10]. Schlier (*op. cit.*, pp. 48-61) et Gärtner (*op. cit.*, pp. 25-33) y ont signalé l'importance du thème de la plantation. Schlier en particulier a rapproché les textes mandéens des textes judéo-chrétiens : « Je me suis rendu dans le monde, dit le Jardinier, pour planter la plantation de vie. » (*Livre de Jean*, Lidbarsky, p. 219.) Et ailleurs : « Combien beaux sont les plants que le Jourdain a plantés et fait pousser. Ils ont porté des fruits purs. » (*Liturgie mandéenne*, Lidbarsky, p. 149.) On remarquera le lien de la plantation et du Jourdain. Il rappelle celui de la plantation et des fleuves de l'Eden dans les *Hodayoth*. Le caractère baptismal du thème est ici manifeste. On ajoutera que la liturgie mandéenne du baptême comprend la plantation d'une branche de saule dans le Jourdain[11].

Nous pouvons donc considérer que le thème de la « plantation », pour désigner l'Église, se rattache à la catéchèse baptismale judéo-chrétienne, elle-même inspirée de la catéchèse juive.

9. *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, 1959, pp. 240-244. Voir aussi F.-M. BRAUN, *Jean le théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, Paris, 1959, pp. 228-229.

10. Voir en dernier lieu K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, I, *Das Mandäerproblem*, Göttingen, 1960, p. 252.

11. SEGELBERG, *Masbûtâ*, pp. 41-45.

Dans le christianisme ultérieur le thème va interférer avec d'autres éléments. Et d'abord avec celui du jardin, le paradis, que nous avons déjà rencontré. L'Église est le Paradis de Dieu, constitué d'arbres qui sont les chrétiens, plantés par le baptême. Nous lisons dans Irénée : « Les hommes qui ont progressé dans la foi et ont reçu l'Esprit de Dieu sont spirituels, comme plantés dans le Paradis. » (*Adv. haer.*, v, 10, 1.) On se souviendra que déjà dans le Nouveau Testament le baptême est considéré comme une plantation, puisque Paul appelle les nouveaux baptisés les « nouvellement plantés » (νεόφυτοι) (I *Tim.*, III, 6.) La littérature ultérieure préférera une autre image, plus grecque, celle de « nouvellement illuminés » (νεοφώτιστοι)[12].

Le thème est développé clairement par Hippolyte de Rome : « Eden est le nom du nouveau jardin de délices, planté à l'Orient, orné de bons arbres, ce qu'il faut entendre de l'assemblée des justes. La concorde, qui est le chemin des saints vers la communauté, voilà ce qu'est l'Église, jardin spirituel de Dieu, planté sur le Christ, comme à l'Orient, où l'on voit toutes sortes d'arbres, la lignée des patriarches et des prophètes, le chœur des Apôtres, la théorie des Vierges, l'ordre des évêques, des prêtres et des lévites. Il coule dans ce jardin un fleuve d'eau intarissable. Quatre fleuves en découlent, arrosant toute la terre. Il en est ainsi de l'Église. Le Christ, qui est le fleuve, est annoncé dans le monde par les quatre Évangiles. » (*Com. Dan.*, I, 17.) Nous sommes ici pleinement dans la ligne des *Hodayoth* et des écrits mandéens. Le jardin de l'Église, dont les arbres sont les saints, est arrosé par le fleuve d'eau vive, qui est le Christ[13].

Nous retrouvons chez Optat de Milève le thème des différents arbres comme correspondant aux divers ordres de l'É-

12. Voir Jean DANIÉLOU, « La catéchèse pascale comme retour au Paradis », *La Maison-Dieu*, 45 (1956), p. 101.
13. Sur ce thème dans l'archéologie, voir P. A. UNDERWOOD, « The Fountain of Life », *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1950), pp. 43-138.

glise. (*Schism. Donat.*, II, 11.) Saint Cyprien est proche d'Hippolyte, quand il écrit : « L'Église, à la manière du Paradis, contient dans ses murs des arbres chargés de fruits. Elle arrose ces arbres de quatre fleuves, qui sont les quatre Évangiles, par lesquels elle dispense la grâce du baptême. » (*Epist.*, LXXXIII, 10.) Le thème des quatre fleuves souligne le caractère paradisiaque de la plantation. Mais déjà les *Hodayoth* la montraient arrosée par « tous les fleuves de l'Eden ». Le caractère catéchétique du thème apparaît en ce qu'il se trouve partout. Ainsi chez Origène : « Ceux qui sont régénérés par le baptême sont placés dans le Paradis, c'est-à-dire dans l'Église, pour y accomplir les œuvres spirituelles qui sont intérieures. » (*P. G.*, XII, 100.) Et chez Éphrem : « Dieu a planté un beau jardin. Il a construit sa pure Église. Au milieu de l'Église il a planté le Verbe. La société des saints est semblable au Paradis. » (*Hymn. Par.*, VI, 7-9.)

Le texte d'Éphrem contient un trait que nous n'avons pas encore relevé. Le Verbe est l'arbre de vie planté au centre du Paradis. Hippolyte comparait le Verbe à la source du Paradis. Mais il le compare aussi à l'arbre de vie : « Dans ce Paradis se trouvaient l'arbre de la connaissance et l'arbre de vie. De même aujourd'hui deux arbres sont plantés dans le Paradis, la Loi et le Verbe. » (*Com. Dan.*, I, 17.)[13 bis] Ceci se retrouve dans un texte dont la pensée est proche d'Hippolyte et que nous n'avons pas encore cité, l'*Épître à Diognète* : « Ceux qui aiment Dieu véritablement deviennent un paradis de délices. Un arbre chargé de fruits, à la sève vigoureuse (εὐθαλοῦν) grandit en eux et ils sont ornés des plus riches fruits. Car c'est là le terrain où ont été plantés l'arbre de la connaissance et l'arbre de vie... nous montrant dans la science l'accès à la vie. » (XII, 1-3.) Il semble que l'image soit bien ici encore celle du paradis comme société des saints ; chacun d'eux est un arbre chargé de fruits ; et au centre de ce paradis

13 *bis*. Voir ***Evangile de Philippe,*** trad. angl. par C. S. de Catangaro, *JTS*, NS, 13 (1962), p. 57 : « La loi est l'arbre (de connaissance). »

la science et la vie sont données par le Verbe : « Que le Verbe de vérité, reçu en toi, devienne ta vie. » (XII, 7.)

Le thème du Christ comme arbre de vie est fréquent. On peut citer Justin, *Dialogue avec Tryphon,* LXXXVI, 1 ; Tertullien, *Contre les Juifs,* XIII, 1 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates,* III, 17, 103, 4 et V, 11, 72, 2[14]; Origène, *Commentaire sur Jean,* XX, 36, 322 ; *De Or.*, 27, 10 ; Méthode, *Le banquet des dix vierges,* IX, 3. Hippolyte met en parallèle Ève écartée de l'arbre de vie dans le Paradis et Madeleine saisissant Jésus dans le jardin (*Com. Cant.*, 25). On peut se demander si l'*Épître à Diognète* ne fait pas allusion au même thème (XII, 8). Et il n'est pas exclu que le récit même de l'apparition à Madeleine dans le jardin (*Jo.*, XX, 11-18) ne comporte d'une part une allusion au jardin du Paradis et de l'autre une référence baptismale[15]. Cette assimilation du Christ à l'arbre de vie favorisait celle des chrétiens aux arbres paradisiaques[16].

A côté du thème paradisiaque, nous rencontrons celui de « l'arbre planté (πεφυτεύμενον) aux bords des eaux » du *Psaume* 1, 3. Cet arbre est souvent identifié au Verbe. Ainsi par Astérios le Sophiste : « Le Verbe est le bois planté aux bords des eaux que le Père a engendré sans séparation, chargé de fruits (εὔκαρπον), à la sève vigoureuse (εὐθαλές), à la cime élevée (ὑψίκομον), aux belles pousses (καλλίκλωνον). C'est de cet arbre qu'Adam ayant refusé le fruit est déchu en son contraire. En effet le Christ est l'arbre de vie, le démon l'arbre de mort. » (*Hom.*, I, 5 ; Richard, p. 2.)[17] Cette symbolique se trouve déjà chez Justin (I *Apol.*, XL, 8-9 ; *Dial.*, LXXXV, 4), chez Clément

14. Sur ce texte, voir Jean DANIÉLOU, « Das Leben das am Holze hängt », *Festgabe Geiselmann*, Fribourg, 1960, pp. 28-29.

15. R. MERCURIO, « A baptismal Motif in the Gospel Narratives of the Burial », *C.B.Q.*, 21 (1959), p. 52.

16. Voir aussi EUSÈBE, *Com. Psalm.*, 1, 3 ; *P.G.*, XXIII, 77 B-C : le chrétien planté dans le Paradis est assimilé à l'arbre de vie, qui est le Christ ; DIDYME, *Com. Psalm.*, 1, 3 ; *P.G.*, XXXIX, 1157 C.

17. Voir P. SALMON, *Les Tituli Psalmorum des anciens psautiers latins*, Rome, 1959, pp. 81, 121, 138, 153.

d'Alexandrie (*Strom.*, V, 11, 72, 2)[17 bis]. Mais l'arbre peut aussi désigner l'âme. Or ceci se retrouve chez Didyme, en relation avec le baptême : « Sur ceux qui ignorent le baptême et qui marchent dans le désert sans eau, j'enverrai mon Esprit (*Is.*, XLIV, 3) qui peut faire que la piscine (κολυμβήθρα) les fasse refleurir (ἀναθῆλαι), comme les plantes aquatiques et comme l'arbre planté aux bords des eaux. » (*Trin.*, II, 12 ; *P. G.*, XXXIX, 556 A.)[18] On se souviendra du thème de l'arbre aux bords des eaux dans les *Hodayoth*, qui peut déjà avoir été influencé par le *Psaume* I, 3.

Aussi bien le thème baptismal de l'arbre planté aux bords des eaux remonte-t-il au judéo-christianisme. Il se trouve dans un texte remarquable du Pseudo-Barnabé : « Recherchons si le Seigneur a pris soin de dévoiler à l'avance l'eau et la croix... Dans un autre prophète, il dit encore : Celui qui fait ces choses sera comme un arbre planté près des sources d'eau qui donnera son fruit en la saison. Remarquez comme il décrit en même temps l'eau et la croix, car voici ce qu'il veut dire : Heureux ceux qui ayant espéré dans la croix sont descendus dans l'eau. Qu'est-il dit ensuite : Il y avait un fleuve coulant à droite, duquel montaient des arbres gracieux : quiconque en mangera vivra éternellement[19]. C'est-à-dire nous descendons dans l'eau couverts de péchés et de souillures, mais nous en sortons chargés de fruits (καρποφοροῦντες). » (XI, 1-11.) Ici l'arbre du *Psaume* I, 3 désigne les baptisés rendus semblables au Verbe par le baptême. Il en est de même des arbres qui poussent près du fleuve eschatologique d'*Ézéchiel*, XLVII et qui sont les baptisés, chargés de fruits[20].

17 *bis*. Voir aussi HILAIRE, *Com. Psalm.* ; *P. L.*, XI, 255.
18. Voir aussi *Com. Psalm.*, I, 3 ; *P.G.*, XXXIX, 1157 C.
19. Cette citation se réfère à *Ézéchiel*, XLVII, mais de façon non littérale. Elle est une sorte de Targum judéo-chrétien d'Ézéchiel, analogue à celui que nous trouvons dans *Apoc.*, XXII, 2. Voir WINDISH, *Der Barnabasbrief*, Tubingue, 1920, pp, 368-369.
20. L'exégèse baptismale de *Ps.*, I, 3, se retrouve chez Grégoire de Nysse, *In Bapt.* ; *P.G.*, XLVI, pp. 593 D-596 A. Voir aussi CLEM. ALEX., *Strom.* IV, 18, 117, 3, avec le Ps. I, 3, ζωτικὸν ξύλον; καρποφορεῖν.

Il paraît bien d'ailleurs que ce groupement de textes remonte au judaïsme lui-même. Goodenough écrit dans son livre sur les symboles juifs : « Les arbres du Paradis, peut-être depuis *Ézéchiel*, sont les justes eux-mêmes, car l'image selon laquelle les justes étaient « comme des arbres plantés auprès des courants d'eau, chargés de fruits et toujours verts », familière depuis les *Proverbes*, devient dans les *Psaumes de Salomon* les pieux du Seigneur qui sont dits vivre à jamais par la Loi[21]. » En tout cas l'exégèse de Barnabé semble bien supposer une exégèse juive d'*Ézéchiel*, XLVII qui interprétait les arbres de vie, poussant au bord du fleuve d'eaux vives, comme les justes de l'époque messianique. Et les textes de Qumrân que nous avons cités semblent bien eux aussi reposer sur ce groupement de textes de l'Ancien Testament.

Ainsi voyons-nous les interférences des trois thèmes de la φυτεία comme symbole de l'Église, de l'arbre comme figure du baptisé, de l'arbre de vie comme figure du Christ. Mais tout ceci appartient à un même ensemble symbolique, comme l'a bien vu Bertil Gärtner (*op. cit.*, p. 27). Cet ensemble remonte au judaïsme préchrétien et au judéo-christianisme. Il comprend un certain nombre d'harmoniques bibliques dont les principales sont la description du Paradis dans *Genèse*, II, le chapitre XLVII d'*Ézéchiel*, le début du *Psaume* I. Tous ces textes sont des textes majeurs qui font partie des *Testimonia* du christianisme primitif. Lié déjà aux thèmes des fleuves de l'Eden et du Jourdain dans le judaïsme préchrétien, cet ensemble a fait partie de la catéchèse archaïque ; il a été directement mis en relation avec le baptême — comme l'atteste le terme νεόφυτος. Il comporte une remarquable théologie de l'Église, plantée par le Christ et par les Apôtres, dont le baptême constitue l'implantation, dont l'arbre de vie est le centre.

21. *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, VII, p. 127. On peut citer en particulier *Prov.*, XI, 28; *Ps.*, I, 3; 52, 10; 92, 13; *Jér.*, XVII, 8.

Dans *Isaïe*, V, 1-7, la vigne de Iahweh, qui symbolise le peuple d'Israël, ést un vignoble (ἀμπελών) (V, 1). Nous sommes dans le thème de la plantation, avec la précision qu'il ne s'agit pas d'une plantation d'arbres, mais de ceps de vigne (ἄμπελοι) (V, 2). Nous remarquerons que le mot νεόφυτον est équivalent d'ἀμπελών pour distinguer la plantation (V, 7). C'est le thème que reprend le Christ dans *Matthieu,* XXI, 33-41. Le thème se retrouve dans la littérature judéo-chrétienne. Ainsi chez Hermas. La cinquième parabole est celle du vignoble : « Dieu a planté le vignoble (ἀμπελών), c'est-à-dire qu'il a créé son peuple et l'a confié à son Fils. » (V, 6, 2) Par ailleurs « les vignes, ἄμπελοι, c'est le peuple que lui-même a planté » (V, 5, 2); chaque plant représente ici un chrétien[22].

Mais à côté se rencontre un autre thème, celui du peuple d'Israël comparé à un plant de vigne (ἄμπελος)[23]. C'est celui qu'on trouve dans le *Psaume* LXXIX, 9. Israël est une vigne (ἄμρελος) que Dieu a plantée (κατέφύτευσας)[24]. Elle a rempli la terre « couvrant les montagnes de son ombre et de ses rameaux les cèdres de Dieu » (11-12). C'est aussi le thème d'*Ézéchiel,* XVII, 1-8. De même que le thème de la plantation, celui du plant peut n'être pas rattaché à la vigne. C'est ce que nous trouvons dans *Hodayoth,* VI, 15-16, où il s'agit du « nezer » : « Le rejeton (nezer) étendra son ombrage sur toute la terre et sa cime s'élèvera jusqu'aux cieux et ses racines descendront jusqu'à l'abîme[25]. » C'est dans cette ligne que se situe la parabole de *Matthieu,* XIII, 32. L'image des oiseaux qui demeurent dans les rameaux de l'arbre immense se retrouvait dans *Ézéchiel,* XVII, 23; XXXI, 6, *Daniel,* IV, 9 et *Midrash d'Habacuc,* VIII, 9.

22. Voir aussi *Mand.*, II, 5, et *Sim.*, IX, 26, 3-4.

23. Clément d'Alexandrie désignera en ce sens l'Église comme « la vigne ἀμπελων du Seigneur » (*Strom.*, VII, 12, 74, 1). Nous avons déjà rencontré l'expression dans *Const. Apost.*, Praef.

24. Voir JUSTIN, *Dial.*, CX, 4 : « La vigne plantée par le Christ, Dieu et Sauveur, c'est son peuple. »

25. Sur le thème du nezer, voir B. GÄRTNER, *op. cit.*, p. 24, qui suggère que le mot Ναζωραῖος pourrait n'être pas sans référence à *nezer*.

Le thème du plant désignant l'Église va prendre une forme particulière dans *Jean,* XV, 1-7 : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron... Je suis la vigne et vous êtes les sarments (κγήματα). » Il est vraisemblable que Jésus s'applique ici l'image de la vigne (ἄμπελος) comme désignant Israël. Il est le vrai Israël. Mais l'accent est mis sur le fait que le vrai Israël est constitué par l'union du Christ, qui est le cep, et des sarments, qui sont les membres. Nous avons une variante du thème paulinien de l'union de la tête et des membres. Or ici encore un élément venu des *Hodayoth* a pu intervenir. Nous avons vu qu'il y était question du rejeton (*nezer*) d'*Isaïe,* XI, 1. Celui-ci est issu des arbres de vie (VIII, 6). Il devient une forêt immense (VI, 15). Bertil Gärtner serait porté à interpréter le mot au sens collectif[26]. Il désignerait la communauté. Nous aurions alors une variante du thème de la vigne ou de l'arbre désignant Israël. Mais il peut avoir aussi un sens individuel et désigner le Messie à venir ou le Maître de Justice. Il est alors le plant à partir duquel se développe la communauté. Ceci annoncerait le thème johannique.

En tout cas ce thème se retrouve dans le judéo-christianisme. Il faut revenir ici à Ignace d'Antioche. Dans la *Lettre aux Tralliens,* XI, 1-2, après avoir parlé de « la plantation du Père », il continue : « S'ils étaient cela, ils apparaîtraient comme les rameaux (κλάδοι) de la Croix et leur fruit serait incorruptible. Par sa Croix, le Christ en sa passion vous appelle, vous qui êtes ses membres : la tête ne peut être engendrée sans les membres. » Nous remarquerons le passage du thème de la plantation à celui de l'arbre, qui se retrouve dans *Hodayoth,* VI, 15-16. Par ailleurs il n'est pas question de vigne et de sarments (κλῆμα), mais d'arbre et de rameau (κλάδος). L'image est indépendante de *Jean*. L'arbre est assimilé à la croix[27]. Nous avons

26. *Op. cit.,* p. 22.

27. Le caractère judéo-chrétien du thème est désormais confirmé par sa présence dans les inscriptions palestiniennes. Voir B. BAGATTI, « Una

déjà rencontré une assimilation semblable chez Justin à propos de « l'arbre planté au bord des eaux ». Le fait que le fruit soit incorruptible (ἄφθαρτος) paraît bien montrer que la croix est considérée ici comme « arbre de vie »[28]. Enfin le rapprochement avec le thème de la tête et des membres montre bien que nous avons un équivalent du thème johannique de la vigne et que le sens est le même.

Or ce thème de l'union du cep et des sarments ou du tronc et des rameaux comme symbole de l'union du Christ et de l'Église paraît avoir fait partie de la catéchèse, aussi bien que celui de la plantation. Nous le trouvons sous la forme johannique de la vigne chez Hippolyte : « La vigne (ἄμπελος) spirituelle, c'était le Sauveur ; les sarments (κλήματα) et les pampres d'autre part sont ses saints, ceux qui croient en Lui ; et les grappes, ses martyrs ; et les arbres qu'on marie à la vigne montrent la passion ; et les vendangeurs sont les anges ; et les corbeilles, dans lesquelles sont ramassés les fruits de la vigne sont les Apôtres ; et le pressoir est l'Église ; et le vin la force du Saint-Esprit. » (*Ben. d'Is. et de Jac.* ; Mariès, p. 99[29].)

Plus intéressante encore, car il s'agit d'une catéchèse mystagogique aux néophytes, est une homélie de Zénon de Vérone : « La parabole de la vigne, frères bien-aimés, demanderait de longs développements. » Il s'agit d'*Isaïe*, v, 1-7, lu dans la vigile pascale dès cette époque : « La vigne du Seigneur fut d'abord la synagogue, qui produisit du verjus au lieu de raisins. Indigné de cela, le Seigneur en planta une autre, conforme à sa volonté, l'Église notre mère. Il la cultiva par les soins de ses prêtres. Et l'ayant suspendue au bois bienheureux, il lui apprit à porter une vendange abondante. C'est pourquoi aujourd'hui parmi vous de nouveaux sarments, conduits au

pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina », *Oss. Rom.*, 6 août 1960, p. 4. Voir *Orac. Sib.*, v, 257.

28. Voir Justin, *Dial.*, lxxxvi, 1. Je laisse de côté le thème de la croix que j'ai étudié ailleurs (*Théologie du judéo-christianisme*, pp. 289-316).

29. Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Qui dives*, 37, 6 ; Origène, *Com. Joh.*, i, 30, 206.

bois, réchauffés par le flot de vie bouillonnant, ont rempli le cellier du Seigneur de leur joie unanime. » (*Tract.*, II, 28; *P.L.*, XI, 471-472.) Ici l'image du sarment greffé sur le cep remplace celle du plant planté dans le paradis pour symboliser le baptême.

C'est encore une catéchèse mystagogique que nous trouvons chez Astérios le Sophiste : « La vigne divine et antérieure aux siècles a poussé hors du sépulcre et a porté comme fruits (ἐκαρποφόρησεν) les nouveaux baptisés (νεοφωτίστους comme des grappes de raisins (βότρυας) sur l'autel. La vigne a été vendangée et l'autel, comme un pressoir, a été rempli de grappes. Vignerons, vendangeurs, cueilleurs, cigales chantantes, nous ont montré aujourd'hui encore dans toute sa beauté le Paradis de l'Église. Et qui sont les vendangeurs ? Les néophytes et les apôtres. Et qui sont les cigales ? Les nouveaux baptisés, trempés de rosée au sortir de la piscine et se reposant sur la croix comme sur un arbre et se réchauffant au soleil de justice et brillant de l'Esprit et gazouillant les choses spirituelles. » (*Hom.*, XIV; Richard, p. 105.)

Ici, dans le mouvement lyrique de l'auteur, de multiples thèmes s'entrecroisent : celui de l'Église-Paradis, celui du bois de la croix, celui du pressoir mystique. Mais ce qui nous intéresse est le thème du Christ : vigne préexistante, qui porte des grappes, que sont les néophytes. Ceux-ci deviennent ensuite des cigales. Mais nous sommes habitués à ces changements de registre. Il est notable que ce thème de la vigne ecclésiale revient ailleurs chez Astérios : « Il serait parfaitement déraisonnable que ceux qui entrent dans un vignoble (ἀμπελών) inanimé recueillent de chaque cep (ἄμπελος) ce qui est utile sans se lasser et que nous, étant entrés dans un tel et si grand Paradis, où la Vigne monogène, déployant ses sarments apostoliques et portant les grappes patriarcales, nous ne recueillions pas insatiablement ce qui nous convient, bien que la vigne foisonne davantage dans la vendange même. » (*Hom.*, I, 8. Voir aussi *Hom.*, XVI, 1-6.)

Mais il est remarquable qu'à côté du symbole johannique de la vigne, Astérios garde aussi le symbole ignatien de l'arbre de vie : « Le Christ est l'arbre de vie, le démon l'arbre de la mort. L'un chasse l'homme du Paradis, l'autre introduit le larron dans le Paradis. En effet, il a les apôtres pour rameaux (κλάδους), les sauvés pour fruits, les paroles comme chevelure de feuilles, le baptême comme racine, le Père pour jardinier. » (*Hom.*, I, 5.) Nous retrouvons ici très exactement l'image d'Ignace. Le Christ est l'arbre de vie ; les sauvés sont les fruits ; en face de l'arbre de vie se dresse l'arbre de mort. C'est l'antique thème judéo-chrétien, parallèle à celui de la vigne, qui a persisté dans la tradition catéchétique et qui resurgit à nouveau dans le lyrisme d'Astérios.

Aussi bien n'était-il pas nécessaire peut-être de se référer au judaïsme préchrétien. Le thème de la vigne et celui de l'arbre de vie restaient vivants dans le judaïsme. Nous ne prendrons qu'un exemple. Dans la synagogue de Dûra-Europos, au-dessus de la niche de la Thora, se trouve une forme arborescente. Goodenough y voit une vigne. On peut rappeler à cet égard la vigne d'or qui se trouvait sur le grand portail donnant accès au Temple d'Hérode, les vignes qui se trouvent sur les monnaies juives. Mais Kraeling remarque que le plant représenté ne porte pas de grappes. Il incline plutôt à y reconnaître l'arbre de vie. En ce cas la représentation serait en relation avec l'espérance eschatologique[30]. Dans le premier cas il s'agirait plutôt du peuple d'Israël ; dans le second du Messie. L'ambiguïté même de l'image et la possibilité iconographique de cette ambiguïté montrent combien les deux thèmes étaient mêlés. Et c'est bien ce que nous montrent les *Homélies* d'Astérios[31].

30. *The Excavations of Dura-Europos, Final Report*, VIII, 1, pp. 62-65.

31. Voir DIDYME, *Com. Psalm.*, I, 3 : « La vraie vigne est l'arbre de vie » (*P. G.*, XXXIX, 1157 c). On comparera à la fresque de Dûra celle de la catacombe de Domitille qui représente une grande vigne arborescente. Voir *D.A.C.L.*, art. « Vigne ».

La conclusion à laquelle nous aboutissons est que, parmi les images catéchétiques de l'Église, le temple, le navire, le troupeau, l'une des plus archaïques est celle de la plantation. Elle se trouve à l'état pur dans les textes les plus archaïques qui l'ont empruntée au judaïsme. Elle se développe parfois sous la forme du jardin paradisiaque, parfois sous celle du Vignoble de Dieu. L'image est à distinguer de celle du Christ comme arbre de vie ou comme cep de vigne sur lequel se développent les rameaux ou les sarments. Cette dernière image montre dans l'Église l'intimité du Christ et de ses membres. Mais en fait dès les *Hodayoth* de Qumran et dès Ignace d'Antioche, nous constatons des passages d'une métaphore à l'autre. Finalement celle de la φυτεία tendra à céder la place à celle de la Vigne mystique.

Il reste cependant que le thème de l'Église plantée par les Apôtres, que nous trouvons dans l'*Ascension d'Isaïe,* marquait un aspect caractéristique de l'Église, celui de son implantation. C'est un thème missionnaire que le langage missionnaire moderne a retrouvé. Nous parlons aujourd'hui à nouveau de planter l'Église. L'image de Clément d'Alexandrie montrant les païens transplantés dans la bonne terre de l'Église et y portant du fruit garde aujourd'hui toute sa valeur. Il était peut-être intéressant de montrer que cette image nouvelle s'autorise d'une tradition très ancienne et de restituer au terme de *néophyte* toute la richesse de ses résonances. C'est appliquer à un thème particulier la redécouverte des grands symboles ecclésiologiques de l'époque patristique.

III

L'EAU VIVE ET LE POISSON

Oscar Cullmann a noté, à propos de l'expression « eau vive », ὕδωρ ζῶν, que le mot pouvait avoir quatre significations. Au sens profane il désigne l'eau de source par opposition à l'eau stagnante. Au sens rituel il désigne l'eau baptismale. Au sens biblique il désigne Dieu comme source de vie. Enfin au sens chrétien il symbolise l'Esprit-Saint[1]. Ces divers sens ne sont pas nécessairement liés. Toute allusion à l'Esprit-Saint comme eau vive n'a pas nécessairement une résonance baptismale. La désignation du baptême comme eau vive ne signifie pas nécessairement qu'il soit donné dans une eau courante.

Il reste cependant qu'entre ces divers sens il y a des liaisons normales. Le symbolisme de l'eau vive est en dépendance du sens profane et primitif du mot : ceci est un point fondamental de toute étude sérieuse du symbolisme. Par ailleurs le symbolisme de l'eau vive a pu être déterminant pour un usage rituel. Et réciproquement l'usage rituel a contribué à développer le symbolisme théologique. Notre étude tiendra donc compte de ces différents aspects. Toutefois nous n'oublierons pas que notre objet principal est la symbolique de l'eau vive. Et donc les autres éléments que nous apporterons seront destinés à en faciliter l'intelligence.

Nous commencerons par quelques remarques sur l'usage rituel. On connaît le célèbre passage de la *Didachè* : « Au sujet

1. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 22.

du baptême, baptisez ainsi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans l'eau vive (ἐν ὕδατι ζῶντι). » (VII, 1.) J.-P. Audet rattache ce passage à la rédaction primitive. Ce qui suit — et qui concerne l'usage d'autres formes d'eau, à défaut d'eau vive — vient de l'interpolateur, mais sans pour autant être beaucoup plus tardif[2]. L'usage indiqué par la *Didachè* est confirmé par d'autres textes archaïques. Le Nouveau Testament ne contient pas d'attestations explicites. Mais la *Tradition Apostolique* parle d'une « eau courante et pure » pour le baptême. Le caractère judéo-chrétien et archaïque de l'usage est attesté par les *Homélies* et les *Reconnaissances* pseudo-clémentines. (*Rec.*, IV, 67 ; VI, 13.)[3]

On remarquera que l'expression « eau vive » peut s'appliquer à des réalités diverses. Elle désigne avant tout l'eau de source; mais elle peut désigner aussi l'eau d'un ruisseau ou d'un fleuve. Par ailleurs les écrits pseudo-clémentins nous montrent des baptêmes fréquents dans la mer. Enfin Klauser a montré que l'eau vive pouvait aussi être l'eau amenée par une canalisation à jaillir dans un bassin[4]. Ceci a dû être le cas le plus fréquent, ainsi que l'atteste le baptistère du Latran où l'eau jaillissait de la bouche de sept cerfs de bronze.

L'usage rituel de l'eau vive relève d'un contexte très étendu. On le retrouve dans les religions gréco-romaines. Mais plus particulièrement il apparaît dans le judaïsme. Déjà l'Ancien Testament en fait mention dans le *Lévitique* (XIV, 5) pour les purifications. Mais surtout le judaïsme contemporain du Christ atteste l'importance donnée à des rites où l'eau vive joue un rôle capital. Les Mandéens font de l'eau vive le rite essentiel. (*Ginza,* II, 1, 180.) Jean-Baptiste baptise dans le Jourdain. *Or. Sib.*, IV, 165, ordonne de baigner tout son corps dans des « fleuves d'eaux vives (ἀενάοισιν) ». Les Elkasaïtes recomman-

2. *La Didachè, Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, pp. 358-367.
3. Voir J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 378-379.
4. Voir T. Klauser, « Taufet in lebendigem Wasser », *Pisciculi*, Münster, 1939, pp. 157-160.

dent contre la rage un bain « à un fleuve ou à une source abondante ». (*Elench.*, IX, 15, 4.) Le baptême des prosélytes juifs a lieu dans l'eau vive. Et l'eau vive est recommandée pour les purifications[5].

Ainsi le contexte rituel de l'eau vive est-il celui du judéo-christianisme. Et il apparaît lié à celui-ci. Mais à ce contexte rituel s'ajoute un contexte théologique. L'eau vive est dans l'Ancien Testament un symbole de Dieu comme source de vie. Ainsi dans *Jérémie,* II, 13 : « Ils m'ont abandonné, moi, la source d'eau vive (ὕδατος ζωῆς). » Le *Cantique des Cantiques* parle du « puits d'eau vive » (ὕδωρ ζῶν) dans un sens sans doute symbolique (IV, 19). Cette eau vive désigne chez Ézéchiel et Zacharie l'effusion eschatologique de la vie de Dieu. Citons *Zacharie,* XIV, 8 : « Une eau vive (ὕδωρ ζῶν) sortira de Jérusalem. »

Mais plus particulièrement cette effusion d'eau vive eschatologique est mise en relation avec l'Esprit-Saint. Ceci apparaît déjà dans *Ézéchiel,* XXXVI, 25-27. La relation du baptême d'eau et du baptême d'Esprit-Saint à propos de Jean-Baptiste (*Mt.*, III, 11) paraît bien se rapporter à *Ézéchiel,* qui distingue aussi les deux moments et rapporte l'eau à la purification préalable au don de l'Esprit[6]. Ce lien se retrouve dans le *Manuel de discipline* de Qumrân (IV, 21).

Toutefois un autre texte de Qumrân paraît assimiler plutôt l'eau vive à la Tora, ce qui se retrouve dans le *Talmud*[7]. C'est l'*Hymne O* (col. 8), où le Maître de Justice est présenté comme donnant l'eau vive[8] :

> « Je te rends grâce, ô Adonaï
> Car tu m'as placé comme une source de fleuve

5. Voir J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie,* Gembloux, 1955.
6. LAMPE, *The Seal of the Spirit,* Londres, 1951, p. 28.
7. STRACK-BILLERBECK, II, pp. 433-436.
8. J'utilise la traduction de M. Dupont-Sommer.

dans une terre desséchée
et un jaillissement d'eau dans une terre aride. »

Plus loin, il est question du Rejeton dont

« la source aura accès aux eaux vives
et elle deviendra une fontaine éternelle ».

Puis il est dit que

« Il ne s'abreuvera pas à la source de vie. »

Et :

« On a pensé sans croire à la source de vie. »

Enfin les élus

« couleront comme des fleuves aux eaux permanentes.
C'est par ma main que tu as ouvert leur fontaine. »

L'*Évangile de Jean* hérite de la symbolique de l'eau vive. Il est le seul auteur du Nouveau Testament qui présente l'expression ὕδωρ ζῶν. Un premier passage est celui de la Samaritaine : « Si vous saviez le don de Dieu..., c'est vous qui lui auriez demandé et il vous aurait donné de l'eau vive (ὕδωρ ζῶν). Elle lui dit : Seigneur vous n'avez rien pour puiser et le puits est profond. D'où avez-vous donc de l'eau vive (ὕδωρ ζῶν) ? Jésus lui répondit : Quiconque boira de cette eau aura encore soif. Mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif; bien plus, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive (ὕδωρ ζῶν) pour la vie éternelle. » (IV, 10-14.) On peut remarquer, avec le P. Braun[9], que l'opposition du puits de Jacob et de l'eau vive donnée par le Christ peut marquer l'opposition de la Loi et de l'Évangile, car le puits désigne la Loi dans le *Document de Damas* (VI, 4) et d'autre part l'eau vive est un symbole de la Loi. Le rapprochement avec l'*Hymne O* est frappant.

D'autre part saint Jean cite la phrase du Christ : « Si quel-

9. « L'arrière-fond judaïque du IVe évangile et la communauté de l'Alliance », *R.B.*, 62 (1955), pp. 24-26.

qu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi. Comme dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive (ὕδωρ ζῶν) jailliront de son sein. Il dit cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. » (VII, 37-39.) Dans ce passage l'eau vive est un symbole de l'Esprit-Saint. On remarquera que ceci est un commentaire de Jean et relève de sa théologie. Ce symbolisme reparaît dans la finale de l'*Apocalypse* : « Puis il me montra un fleuve d'eau de la vie (ὕδωρ ζωῆς) jaillissant du trône de Dieu et de l'Agneau. » (XXII, 1.) Nous avons vu par ailleurs que le *Manuel de discipline* est le premier texte où l'eau vive apparaisse directement associée à l'Esprit-Saint. Chez Ézéchiel et Jean-Baptiste, ils sont dissociés comme deux moments. Nous penserions donc que la symbolique de l'eau vive comme symbole de l'Esprit-Saint est proprement johannique et dépend chez Jean de la théologie de Qumrân.

Mais il reste encore une dernière remarque à faire. Il est vraisemblable, comme l'a suggéré Cullmann[10], que les deux textes de Jean que nous avons mentionnés ont des résonances sacramentaires. C'est l'effusion baptismale de l'Esprit-Saint qui est désignée. Or ceci est capital. Car Jean est ainsi le premier auteur chez qui les deux thèmes que nous avons étudiés : le rite judéo-chrétien du baptême dans l'eau vive et le symbolisme de l'eau vive comme désignant l'Esprit-Saint, soient explicitement liés. C'est avec lui que l'eau vive du rite baptismal désigne explicitement l'effusion de l'Esprit-Saint. Nous avons une théologie du baptême, distincte de la théologie paulinienne qui s'attache davantage à la configuration au Christ mort et ressuscité symbolisé par l'immersion et l'émersion.

Cette union du rite d'eau vive et de la symbolique de l'eau vive se retrouve dans les *Odes de Salomon*, si l'on admet avec Bernard leur caractère baptismal. Ainsi dans XI, 6 : « Une eau parlante s'est approchée de mes lèvres, venant de la source

10. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, pp. 50-54 et 58-61.

du Seigneur et j'ai bu et j'ai été enivré de l'eau vivante qui ne meurt pas. » On remarquera l'expression « eau parlante ». Elle se retrouve dans les textes mandéens[11]. Par ailleurs on se souviendra d'Ignace d'Antioche : « Il y a en moi une eau vive (ὕδωρ ζῶν) qui murmure : Viens vers le Père. » (*Rom.*, VII, 3.) Zénon de Vérone parle de l'eau vive et de son doux murmure. (*Tract.*, II, 35.) Ceci semble une allusion au fait que l'eau courante fait entendre un murmure.

Par ailleurs l'*Ode* XXX est un appel au baptisé dans les mêmes termes : « Remplissez-vous des eaux de la source vivante du Seigneur. Venez, vous tous les altérés, prenez la boisson et reposez-vous près de la source du Seigneur. » (XXX, 1-2.) On remarquera dans ce texte l'allusion vraisemblable à *Isaïe*, LV, 1 : « Vous tous qui avez soif, venez aux eaux[12] » et au *Psaume* XXII, 2 : « Près des eaux du repos il me fait paître[13]. » Il est difficile de penser que les *Odes de Salomon* dépendent de Jean. Mais par contre leur contact avec les écrits de Qumrân est certain. Elles représentent un développement parallèle dont le contexte est judéo-chrétien.

Nous avons jusqu'ici dégagé les éléments essentiels du signe matériel et de la chose spirituelle qui constituent le symbolisme de l'eau vive. Mais il est possible de préciser davantage le *Sitz im Leben*, le contexte biblique de ce symbolisme. Quelques remarques sur les textes que nous avons cités nous y aideront. *Apocalypse*, XXII, 1-2, après avoir décrit le fleuve d'eau vive jaillissant du Temple eschatologique, continue : « De part et

11. Eric SEGELBERG, *Masbûtâ, Studies in the Ritual of the Mandean Baptism*, Upsal, 1958, p. 45.

12. Elle se retrouve aussi dans *Apoc.*, XXI, 6 : « A celui qui a soif je donnerai gratuitement des eaux de la vie (τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς) ».

13. Voir *Apoc.*, VII, 17 : « L'Agneau sera leur Pasteur et les conduira près des eaux de la vie (ὑδάτων ζωῆς). »

d'autre du fleuve des arbres de vie donnent douze fois leurs fruits; et leurs feuilles servent à la guérison des nations. » L'*Ode de Salomon*, VII, après avoir mentionné l'eau parlante continue : « Bienheureux ceux pour lesquels il y a une place dans ton Paradis, qui poussent dans la germination de tes arbres. » (15-16.) Déjà dans l'*Hymne O* de Qumrân le thème des arbres de vie accompagne celui de l'eau de la vie (col. 8, 5-6).

Nous voyons rapprochés dans ces textes la source d'eau vive, la plantation des arbres de vie, le thème du Temple. Ceci nous oriente vers un premier texte qui est *Ézéchiel*, XLVII. Dans la description du Temple eschatologique, nous lisons : « Voici que ces eaux sortaient de dessous le seuil de la maison... C'est un torrent que je ne pouvais traverser... Près du torrent croîtront toutes sortes d'arbres fruitiers dont le feuillage ne se flétrira point. Chaque mois ils produiront des fruits nouveaux, parce que ses eaux sortent du sanctuaire. » (XLVII, 1-12.) Ainsi la source d'eau vive jaillie du Temple fait pousser des arbres de vie, qui sont le Paradis restauré. Or ce thème a certainement inspiré l'*Apocalypse* de Jean (XXII, 1-2), les *Odes de Salomon* (VI, 7)[14].

L'allusion au texte d'Ézéchiel et l'attestation de son application archaïque au baptême apparaissent dans une citation de l'*Épître de Barnabé* qui constitue un de ces agglomérats de citations bibliques caractéristiques du judéo-christianisme[15]. Nous lisons : « Ensuite, que dit le Prophète ? Il y avait un fleuve coulant du côté droit et des arbres pleins de beauté montaient (ἀνέβαινε) de lui; et celui qui mangera de ces arbres vivra éternellement. Il veut dire par là que nous descendons dans l'eau pleins de péchés et de souillures et que nous en remontons portant dans nos cœurs le fruit de la crainte et de

14. Voir la note de BERNARD, *op. cit.*, p. 56. Il y a une allusion précise au « ruisseau devenu torrent ».

15. Voir *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 102-111 et *supra*, p. 41.

l'espérance en Jésus, étant dans l'Esprit. » (XI, 10-11.) On notera la relation avec *Jean* : « Celui qui mangera de ce pain vivra éternellement » (VI, 63) et avec l'*Apocalypse* : « Je lui donnerai à manger de l'arbre de vie. » (II, 7.) Le midrash cité par *Barnabé* paraît rapprocher les deux passages, ce qui suppose une assimilation de l'Eucharistie au fruit de l'arbre de vie.

Les monuments figurés confirment le témoignage des textes littéraires. Les mosaïques des baptistères montrent fréquemment les arbres de vie entourant la source baptismale d'eau vive. Au Ve siècle, comme l'a montré P. A. Underwood[16], le sépulcre du Christ apparaît comme la fontaine d'où jaillit l'eau vive. Par ailleurs le sépulcre est aussi le nouveau Paradis. La croix représente l'arbre de vie. Nous sommes en présence de développements qui introduisent des thèmes nouveaux, mais dans le prolongement du texte d'Ézéchiel.

Le point important ici est le lien de l'eau vive et des arbres de vie. Ce lien souligne un nouvel aspect de l'eau vive. Elle n'est pas seulement l'eau courante par opposition à l'eau stagnante. Elle est l'eau qui communique la vie, par opposition aux eaux qui donnent la mort[17]. Dans cette ligne le texte d'Ézéchiel va nous aider à comprendre le sens d'un autre symbole, celui du poisson. On sait que le poisson figure le chrétien dans la symbolique chrétienne antique. On interprète ceci en général, à la suite des Pères latins, par le fait qu'ἴχθυς est l'anagramme de Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur. Mais d'autre part le poisson apparaît en général dans un contexte baptismal. Ainsi chez Tertullien : « Mais nous, petits poissons, nous naissons dans l'eau » (*Bapt.*, I, 3) et chez Ambroise : « Il t'a été réservé que les eaux te régénèrent par la grâce, comme elles ont engendré les autres (êtres vivants) à la vie terrestre. Imite

16. « The Fountain of Life », *Dumbarton Oaks Papers*, 51 (1950), pp. 96-99.

17. L'expression ὕδωρ ζωῆς souligne cet aspect, tandis qu'ὕδωρ ζῶν désigne l'eau courante.

ce poisson. » (*Sacram.*, III, 3[18].) Les peintures des catacombes apportent de nombreux témoignages à ce lien du poisson et de l'eau baptismale.

Ce lien est antérieur au christianisme. Goodenough a montré la place qu'il tenait dans l'art juif où l'eau est représentée comme poissonneuse et où le poisson signifie la résurrection[19]. Ceci nous ramène à l'eau vive. L'eau vive est celle dans laquelle il y a des êtres vivants. Ainsi la présence de poissons dans l'eau signifie qu'il s'agit de l'eau vive. Mais précisément ce thème apparaît dans le chapitre XLVII d'*Ézéchiel*. A propos du fleuve d'eau qui jaillit du Temple, nous lisons : « Ces eaux s'en vont vers le district oriental; elles descendent dans la plaine et entreront dans la mer; et les eaux de la mer deviendront saines. Tout être vivant qui se meut, partout où entrera le double courant, vivra; et là le poisson deviendra très abondant. Aux bords de cette mer se tiendront des pêcheurs. » (XLVII, 8-11.)

Si l'on se souvient du rôle que ce chapitre tient dans la théologie de l'eau vive, il paraît évident que c'est à lui également que se rattache le symbolisme baptismal du poisson, comme l'a bien vu Allgeier[20]. Le poisson désigne le chrétien vivifié par l'effusion d'eau eschatologique qui jaillit de Jérusalem. On notera d'autres thèmes que suggère le texte. La mer que l'eau vive assainit à l'Orient de Jérusalem est la Mer Morte. L'eau vive prend dans cette perspective toute sa valeur en face d'une eau où ne vit aucun vivant. On comprend la valeur que le symbole pouvait avoir pour les membres d'une communauté habitant près de la Mer Morte. De même pour Jean-Baptiste pour qui le Jourdain devenait le signe de l'eau vive avant de se jeter dans la Mer Morte. On notera aussi le thème des pêcheurs associé à celui de l'eau vive, c'est-à-dire poissonneuse. Sa signification baptismale dans l'art chrétien

18. Voir aussi les inscriptions d'Abercius et de Pectorius.
19. *Jewish Symbols*, V, pp. 36-61.
20. « Vidi aquam », *Röm. Quart.*, 39 (1931), pp. 29 sq.

antique est certaine. Lui aussi peut avoir été suggéré au christianisme primitif par le passage d'*Ézéchiel*. Hoskyns le suggère à propos de *Jean*, XXI, 1-14[21]. Ce serait vrai aussi de *Luc*, V, 1-11[22].

Mais du même coup l'importance du texte d'Ézéchiel pour l'origine de la symbolique chrétienne de l'eau vive nous apparaît. C'est lui qui nous explique l'importance de ce symbolisme dans les textes de Qumrân, dans ceux de Jean, dans les *Odes de Salomon*. C'est par lui que s'explique la présence des thèmes annexes : paradis des arbres de vie, présence des poissons dans l'eau. Ceci n'est pas exclusif de l'influence d'autres passages de l'Ancien Testament sur le symbolisme de l'eau vive. Nous aurons tout à l'heure à y revenir. Mais ceci nous permet d'affirmer que le texte d'Ézéchiel a joué un rôle prépondérant[23].

Nous avons de ceci une confirmation dans un recueil de *Testimonia* conservés sous le nom de Grégoire de Nysse. Parmi les *Testimonia* relatifs au baptême, nous rencontrons une citation d'*Ézéchiel*, XLVII. Mais cette relation présente des modications caractéristiques, qui montrent à la fois son appartenance au dossier archaïque des *Testimonia*, que nous attestait déjà l'*Épître de Barnabé*, et son application au baptême : « Cette eau, se répandant dans la Galilée, sanctifiera (ἁγιάσει) les eaux, et toute âme (ψυχή) vers laquelle viendra cette eau, vivra et sera guérie (ἰαθήσεται). » (*P. G.*, XLVI, 252 A.) Ceci est une citation abrégée d'*Ézéchiel*, XLVII, 8-9. Mais plusieurs modifications sont caractéristiques. Le mot ὑγιάσει « guérir » est remplacé par ἁγιάσει, « sanctifier »; l'expression πᾶσα ψυχή τῶν ζῴων, qui désigne « les animaux vivants », est réduite à πᾶσα ψυχή qui signifie « toute âme ». Le fait que les poissons

21. *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 554.

22. Dans ces textes, c'est le lac de Génésareth, et non la mer Morte, qui est poissonneux. Mais on notera que, dans les LXX, le texte dit que l'eau qui jaillit du Temple « se répand en Galilée » (*Ézéchiel*, XLVII, 8).

23. Voir E. PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg, 1959, pp. 323-327.

soient désignés par le mot πᾶσα ψυχή facilitait le passage.

Il reste toutefois à éclaircir un aspect du texte d'Ézéchiel, le fait que les eaux jaillissent du Temple. Ceci se retrouve dans l'*Apocalypse* de Jean et constitue un élément constitutif du thème. A quoi rattacher ce lien du Temple et de l'eau vive ? Un autre passage peut ici entrer en ligne. C'est *Jean,* VII, 44. C'est en effet dans le Temple que Jésus se présente comme la source d'eau vive. Mais d'autre part cette parole se situe dans le cadre de la fête des Tabernacles. Or, comme on l'a souvent remarqué, l'un des rites de la fête des Tabernacles était une libation d'eau. Avons-nous lieu de supposer que ce soit cette libation d'eau dans le Temple qui ait été considérée comme la figure de l'effusion eschatologique d'eaux vives chez Ézéchiel[24] ?

Or nous nous rappellerons qu'il y a un texte de l'Ancien Testament, qui dépend d'Ézéchiel, et où l'image du torrent eschatologique qui jaillit de Jérusalem se trouve rapprochée de la fête des Tabernacles comme figure du rassemblement eschatologique : ce texte est *Zacharie,* XIV, 8 et suivants. Nous y voyons l'eau vive (ὕδωρ ζῶν) sortir de Jérusalem et se répandre à la fois vers l'Orient et vers l'Occident — et d'autre part les nations monter à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Nous savons en effet que la fête des Tabernacles avait pris un sens eschatologique et par suite il était normal que les libations d'eaux vives apparaissent comme la figure de l'effusion de la vie de Dieu, conçue comme un fleuve d'eau vive.

Dans cette perspective, comme l'a montré J. Comblin[25], la parole du Christ prend toute sa signification : « Comme dit l'Écriture : Des fleuves d'eau vive jailliront de son sein. » Le texte de l'Écriture auquel il est ici renvoyé est *Zacharie,* le seul texte de l'Ancien Testament où ὕδωρ ζῶν ait un sens

24. Voir Jean DANIÉLOU, « Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles », *Irenikon,* 31 (1958), pp. 19-40.

25. « La liturgie de la Nouvelle Jérusalem », *E.T.L.*, 29 (1953), pp. 29-33.

eschatologique. Dans Ézéchiel, dont dépend *Zacharie*, c'est du côté du Temple que jaillit l'eau vive. C'est donc parce que le Christ se considère comme le Temple de la Nouvelle Alliance qu'il s'applique la prophétie. Or nous savons que ceci est un thème cher à saint Jean. Ainsi l'image prend toute sa signification. L'effusion d'eau dans le Temple à la fête des Tabernacles est la figure de l'effusion eschatologique de la vie divine. Et cette prophétie se réalise quand le Christ, qui est le temple eschatologique, annonce à la fête des Tabernacles que l'eau vive jaillit de son côté.

A partir de ce noyau central, le thème de l'eau vive a retenti sur différents épisodes de l'Ancien Testament qui d'ailleurs sont littérairement en relation avec lui et qu'il nous reste finalement à rassembler. Nous suivons un ordre régressif. Nous sommes partis du fait du baptême comme effusion d'eau vive figurant l'effusion de l'Esprit. Nous avons vu que ceci était la réalisation des prophéties annonçant l'effusion eschatologique de l'eau vive. Mais les prophéties à leur tour prennent leur point de départ dans les réalités de l'Ancien Testament qu'elles rappellent pour montrer en elles dans le passé la figure, le type des réalités plus admirables que Dieu opérera dans l'avenir. Ces thèmes, nous en avons au passage noté déjà plusieurs. Mais il est utile de les reprendre pour préciser diverses harmoniques du symbolisme de l'eau vive.

Le premier est celui des eaux primordiales de *Genèse*, I, 2 et 20. Les eaux créatrices sont en relation avec le thème de l'eau vive en tant qu'elles produisent les êtres vivants. C'est là un aspect caractéristique de la typologie baptismale. Déjà Tertullien écrit : « Les premières eaux reçurent l'ordre d'engendrer les créatures vivantes... pour qu'on n'ait pas lieu de s'étonner si dans le baptême les eaux encore produisent la vie. » (III, 4.) On remarquera le trait, intéressant pour la théo-

logie des figures, d'une éducation par laquelle Dieu familiarise avec ses manières d'agir dans des choses inférieures pour rendre plus acceptables les actions qui seront accomplies dans le Christ. Ambroise cite *Genèse*, I, 20 : « Que les eaux produisent des vivants » et y montre une figure du baptême dans le texte que nous avons déjà cité. Le thème commun est celui du poisson.

La seconde figure est celle du Paradis. Elle est directement évoquée dans le passage d'Ézéchiel, repris par saint Jean. Le lien ici est celui des arbres de vie. Le fleuve d'eaux vives suscitera le nouveau Paradis, comme les quatre fleuves avaient suscité le premier. Ceci est un aspect du thème général du baptême comme retour au Paradis, si important dans la catéchèse antique, en particulier syrienne[26]. Nous l'avons déjà rencontré dans les *Odes de Salomon*. La décoration des baptistères paléo-chrétiens en constitue une attestation remarquable, comme l'ont montré de Bruyne et Quasten.

Un des traits caractéristiques de cette symbolique est l'identification des quatre fleuves aux quatre évangiles. Elle est chez Cyprien : « L'Église, à la manière du Paradis, contient dans ses murs des arbres chargés de fruits. Elle arrose les arbres des quatre fleuves, qui sont les quatre évangiles, par lesquels elle dispense la grâce du baptême par une effusion céleste et salutaire. » (*Épist.*, 73, 10.) Le même thème apparaît chez Hippolyte (*Com. Dan.*, I, 17.) Il est repris par Jérôme. (*Com. Mt., Prol.; P. L.*, XXVI, 15-22.) P. A. Underwood a étudié son développement dans l'art chrétien. (*Art. cit.*, pp. 71-80; 118-131.) Ceci nous rappelle que dans la symbolique juive l'eau vive pouvait signifier l'enseignement de la Loi. L'*Hymne O* de Qumrân écrivait : « Et toi, ô Dieu, tu as mis dans ma bouche ce jaillissement d'eaux vives qui ne tarira pas. » (col. 8, 16.) Et ceci apparaissait dans les *Odes de Salomon*. (XL, 4.)

26. Jean DANIÉLOU, « Catéchèse pascale et retour au Paradis », *La Maison-Dieu*, 45 (1956), pp. 99-119.

Un troisième thème est le rocher du désert. Son interprétation baptismale remonte à I *Corinthiens*, x, 3, qui montre dans le rocher du désert le Christ d'où jaillit l'eau vive, et aussi à *Jean*, VII, 38. Elle est reprise par les Pères, chez Justin : « C'est une fontaine d'eau vive que le Christ a fait jaillir dans le désert » (*Dial.*, LXIX, 6), chez Tertullien (*Bapt.*, IX, 3), chez Cyprien (*Épist.*, LXIII, 8), chez Grégoire d'Elvire (*Tract.*, XV, 163-166). Les Pères établissent un parallélisme entre le rocher et la parole du Christ à la fête des Tabernacles. Et ceci suppose que le rocher du désert et le rocher du Temple sont assimilés. Par ailleurs l'eau qui jaillit du côté du Christ sur la croix, dans le cadre de la typologie de l'Exode, qui est celui de l'*Évangile de Jean*, apparaît comme la reprise de l'eau qui jaillit du rocher (Greg. Elv., *op. cit.*). Cette riche doctrine a été élucidée par Hugo Rahner[27] et par Braun[28].

On remarquera que, dans la typologie du rocher de l'Exode, il s'agit d'une eau qui désaltère. Ceci se retrouve dans l'épisode de la Samaritaine et dans *Jean*, VII, 37 : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi. » C'est également ce que nous trouvons dans les *Odes de Salomon* : « Ils ont bu, tous les assoiffés qui sont sur la terre. » (VI, 10.) Ceci constitue une nouvelle harmonique du thème de l'eau vive. Non seulement elle est vivifiante pour les poissons, féconde pour les arbres ; elle est aussi potable pour les hommes : à eux aussi elle donne la vie[29]. Comme l'a remarqué Bernard la symbolique juive de l'eau vive passe constamment d'un registre d'image à un autre. On notera d'ailleurs chez saint Jean le parallélisme entre ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, VII, 17) et ἄρτος ζωῆς

27. « Flumina de ventre Christi », *Biblica*, 22 (1941), pp. 269-302, 367-403.

28. « L'eau et l'Esprit », *R.T.*, 1949, pp. 5-30.

29. Ceci a correspondu à des usages rituels. La liturgie de l'initiation a comporté en Syrie une coupe d'eau bénie (voir J.-M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959, pp. 159 et 484). Ceci se trouve aussi chez les Mandéens (Segelberg, *Masbûtâ*, p. 59), ce qui marque une origine orientale.

(*Jo.*, VI, 48), qui remplace le parallélisme ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 1) et ξύλον ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 2).

Un quatrième thème est celui du Jourdain. Ici les liens originels avec le baptême sont évidents au plan rituel. Jean baptisait dans le Jourdain. D'autre part le Jourdain est le type même de l'eau vive, celle du fleuve qui coule; et sa signification s'accentue encore du contraste avec la Mer Morte. On comprend dès lors que les épisodes de l'Ancien Testament où le Jourdain joue un rôle : sa traversée par Josué, le bain de Naaman, la hache d'Élisée, l'ascension d'Élie aient apparu comme des figures du baptême. Jourdain devient dans le mandéisme le nom de toute eau baptismale. Or il est désigné du nom de « grand Jourdain d'eaux vives ». (Eric Segelberg, *Masbûtâ*, p. 38.)

Il faudrait prolonger cette enquête dans les siècles ultérieurs. Textes liturgiques, commentaires patristiques, monuments figuratifs montreraient comment le thème de l'eau vive est au cœur de la théologie du baptême. Il n'est pas le seul. D'autres symbolismes suggéreront d'autres aspects : mort et résurrection, purification. Mais celui-ci souligne quelque chose d'essentiel : si l'eau vive signifie l'Esprit, le baptême donne la vie de l'Esprit. Et il n'est pas besoin d'un autre sacrement pour le compléter dans cet ordre. C'est là ce que méconnaissait Tertullien et ce qu'a méconnu de notre temps Gregory Dix. La confirmation est une autre effusion de l'Esprit par laquelle l'évêque associe le chrétien à sa mission apostolique.

IV

LE NAVIRE DE L'ÉGLISE

La question du symbolisme du navire et de ses origines a été déjà l'objet de nombreuses études. F.-J. Dölger l'a abordée dans un chapitre de son livre *Sol Salutis* (2e éd., pp. 272-287). E. Peterson lui a consacré une note précieuse, publiée d'abord dans *T. Z.*, 6 (1950), pp. 77-79 et reprise avec des notes inédites dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 92-96. Cette note a provoqué une réplique de K. Goldammer, dans *T. Z.*, 6 (1950), pp. 232-237. Par ailleurs, à l'occasion de ses études sur le symbolisme de la croix, Hugo Rahner est revenu à plusieurs reprises sur le thème de l'Église comme navire, en particulier dans *Antenna Crucis*, III, « Das Schiff aus Holz », *Z.K.T.*, 66 (1942), pp. 197-227. Toutefois certains travaux récents apportent des données nouvelles qui justifient une reprise de cette étude.

La donnée dont nous pouvons partir est l'appartenance du thème du navire comme figure de l'Église à la tradition catéchétique. Le fait est établi par G. Strecker dans son livre sur les écrits pseudo-clémentins[1]. La comparaison apparaît dans l'épître de Clément à Jacques, au début des *Homélies*. « Le corps entier de l'Église ressemble à un grand navire transpor-

1. *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958, pp. 105-106 et 113.

tant par une violente tempête des hommes de provenance très diverse. » (14) Puis vient une longue allégorie où Dieu est le propriétaire du navire, le Christ le pilote, l'évêque comme la vigie (πρωρεύς), les presbytres comme matelots (ναυταί), les diacres comme chefs de rameurs, les catéchistes comme stewards (ναυστόλογοι). L'allégorie se continue avec la comparaison de la mer agitée aux tentations du monde et des passagers aux différents ordres de l'Église, inspirée de leurs parallèles maritimes. Strecker établit que cette comparaison fait partir d'un document antérieur à la *Grundschrift,* qu'il situe dans la seconde moitié du III^{e} siècle, mais qui est sans doute antérieure — et d'autre part qu'elle rentre dans la liturgie de l'ordination.

Ceci est confirmé par le fait que nous retrouvons la comparaison dans un texte liturgique, les *Constitutions apostoliques,* dans le discours qui précède l'ordination des évêques : « Lorsque tu rassembles l'Église de Dieu, veille, comme le pilote d'un grand navire, à ce que les réunions se fassent en ordre. Prescris aux diacres, comme à des matelots, d'indiquer leur place aux frères, comme à des passagers. Que l'Église soit tournée vers l'Orient, comme il convient à un navire... Que les portiers se tiennent à l'entrée des hommes pour les garder et les diaconesses à l'entrée des femmes, comme des stewards. » (II, 57.) Le parallélisme des deux passages donne à penser que les *Constitutions apostoliques* dépendent de l'*Épître de Clément,* d'autant que le passage ne fait pas partie de la *Didascalie.* Il représente d'ailleurs un état plus évolué[2].

Mais nous sommes assurés du caractère ancien du symbole par un texte qui est à peu près contemporain du document utilisé par les *Homélies clémentines,* le *Traité sur l'Antéchrist* d'Hippolyte de Rome. Le symbole est le même, mais les détails de l'allégorie sont différents, en sorte qu'on doit écarter toute

2. Sur le sens des différents offices, voir H. RAHNER, *Das Schiff aus Holz,* pp. 200-201.

dépendance et qu'il s'agit donc d'un thème traditionnel antérieur, ce qui nous amène au second siècle : « La mer est le monde. L'Église, comme un navire est secouée par les flots, mais non submergée. Elle a en effet avec elle un pilote expérimenté, le Christ. Elle a en son milieu le trophée vainqueur de la mort, comme si elle portait la croix du Christ avec elle. Sa proue est à l'Orient, sa poupe à l'Occident, sa carène au midi. Elle a pour gouvernail les deux Testaments. Ses cordages sont tendus comme la charité du Christ, serrant l'Église[3]. Elle porte avec elle des réserves d'eaux vives, comme le bain de la régénération. Elle a des marins à droite et à gauche, comme des anges gardiens, qui gouvernent et protègent l'Église. Les filins qui rattachent l'antenne au sommet du mât sont comme les ordres des prophètes, des martyrs et des apôtres, se reposant dans le royaume du Christ. » (59)

On voit dans ce texte à la fois les analogies de fond avec ceux que nous avons cités auparavant : le navire est l'Église; il est tourné vers l'Orient; le Christ est le pilote. Par ailleurs le détail de l'allégorie est autre. Dans les *Homélies* et les *Constitutions* il est d'esprit catéchétique et liturgique; ici il est d'orientation eschatologique. On remarquera en particulier que l'espace qui est au-dessus de l'antenne est considéré comme ἀνάπαυσις, le lieu du repos, tandis que l'échelle (κλῖμαξ) dressée jusqu'à l'antenne est une image de la croix qui permet aux croyants de s'élever vers les cieux. Ainsi les différents étages de la mâture constituent comme une échelle cosmique. Comme l'a remarqué Dölger[4], l'image d'Hippolyte évoque l'échelle conduisant au Paradis de la *Passion de Perpétue,* 4 et aussi la μηχανή d'Ignace d'Antioche (*Eph.*, IX, 1), qui soulève vers les hauteurs et qui est la croix.

On peut rattacher à ce premier ensemble, bien qu'il soit plus

3. Voir ASTERIOS, *Hom. Psalm.*, XX, 19 : « Tous ont resserré les longs agrès (ἄρμενα) de la charité. »
4. *Sol Salutis,* Münster, 1925, p. 278.

tardif, un texte d'Épiphane que n'avait pas relevé Rahner et auquel recourt justement Strecker. Ici le contexte est plus théologique, mais les lignes générales sont les mêmes : « La sainte Église de Dieu ressemble à un navire. Or un navire n'est pas fait d'un seul bois, mais de bois différents : la carène est faite d'un même bois, encore que non d'un seul bloc ; les ancres sont d'un autre bois ; les revêtements intérieurs (περιτοναῖα), les planchers, l'armature (ἐγκοίλια), les châteaux, des parties de la proue, des bastingages, des éclisses, de la voilure (ἵστιον) et des gouvernails, des freins et des bancs, des timons et des autres choses, constituent un ensemble fait de bois différents. » (*Pan.*, LXI, 3, 4.) Ceci a pour objet de montrer qu'il y a des ordres différents dans l'Église et que les gens mariés y ont leur place. Nous sommes donc proches du thème des *Homélies*.

Le symbolisme ecclésial du navire remonte donc certainement aux écrivains du début du IIIᵉ siècle. La question qui se pose alors à nous est de savoir si ce symbolisme remonte à la tradition juive ou s'il relève de la symbolique grecque. Au premier abord, c'est de ce côté que nous serions portés à nous tourner. Les images maritimes ne sont pas familières à la Bible : Israël n'est pas un peuple de marins. Elles sont au contraire ordinaires aux Grecs, qui sillonnaient la Méditerranée. Le P. Hugo Rahner a montré comment les images de l'*Odyssée* ont été reprises par les auteurs chrétiens depuis Clément d'Alexandrie. Plus précisément la comparaison de l'État à un navire dont le roi est le pilote était courant dans la littérature grecque et nous apparaît comme une approximation très précise des thèmes de l'Église comparée à un navire dont l'évêque est le pilote. Il faut accorder ceci à K. Goldammer.

Mais, s'il est certain que le thème a connu en milieu grec une exceptionnelle faveur, il n'est pas sûr cependant qu'il n'ait pas d'antécédents dans le judaïsme. Plusieurs lignes peuvent être

ici envisagées. Tous les auteurs renvoient d'abord aux *Testaments des XII Patriarches*. Nous lisons dans le *Testament de Nephtali* : « Et de nouveau, après sept jours, je vis mon père qui se tenait au bord de la mer de Jamnia et nous étions avec lui. Et voici vint un navire qui faisait voile sans matelots ni pilote. Le nom inscrit sur le navire était : Navire de Jacob. Notre père nous dit : Allons, montons dans notre navire. Mais, quand nous fûmes montés, il s'éleva une violente tempête et un terrible ouragan. Notre père fut séparé de nous, lui qui tenait la barre. Nous fûmes emportés sur la mer. Le navire, rempli d'eau, déchiré par les lames, finit par se briser. Joseph partit sur un canot; nous fûmes dispersés sur neuf planches. Lévi et Juda étaient sur la même. Nous fûmes dispersés jusqu'aux extrémités de la terre. Lévi, revêtu d'un sac, pria le Seigneur. Et quand la tempête fut apaisée, le navire (σκάφος) toucha terre, comme dans le calme. Notre père vint et nous nous réjouîmes d'un seul cœur. » (VI, 1-10.)

M. Philonenko considère le texte comme peu cohérent[5]. La chose n'est pas évidente. Que le bateau, brisé, se reconstitue, relève du genre du morceau qui est un songe et non un récit historique. Le départ de Joseph en canot souligne la séparation des tribus joséphites, Ephraïm et Manassé, par rapport aux autres. La dispersion d'Israël donne à penser que le morceau est postérieur à 70 ap. J.-C. Le rôle d'intercesseur que joue Lévi est conforme à la place que celui-ci joue dans les *Testaments*. Lévi est sans doute le messie sacerdotal qui rassemble l'Israël dispersé à la fin des temps. L'allusion à Jamnia, qui prend de l'importance après la chute de Jérusalem, est une preuve que le texte ne saurait être essénien. M. de Jonge affirme son caractère chrétien contre Philonenko et Peterson[6].

Ceci semble confirmé par la double comparaison qu'impose

5. *Les interpolations chrétiennes des Testaments des XII Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, Paris, 1960, p. 55.
6. *The Testaments of the XII Patriarchs*, Assen, 1953, p. 57.

ce texte. En premier lieu nous avons un *Testament de Nephtali* hébreu où la vision de Nephtali est rapportée, mais sous une forme différente. Il s'agit de la dispersion d'Israël. Joseph en est présenté comme le responsable. Il n'y a ni intercession de Lévi, ni tempête apaisée. Il s'agit d'un récit haggadique de polémique contre Joseph, conforme à ce que nous trouvons par ailleurs dans le *Livre des Jubilés* et qui rend vraisemblable que ce *Testament* est essénien. Aussi bien on a retrouvé à Qumrân un fragment d'un *Testament de Nephtali,* hébreu. Nous sommes ici dans une polémique purement juive. Il est donc évident que le *Testament* hébreu est antérieur au *Testament* grec. Celui-ci laisse entièrement de côté les aspects purement juifs de la haggada. Il retient seulement le thème du navire et du naufrage. Il ajoute la tempête, comme cause du naufrage, et l'apaisement de celle-ci par la prière de Lévi. C'est sur ce point que l'accent est mis.

Or ceci nous conduit à un second parallèle, chrétien celui-là, le récit de la tempête apaisée dans *Marc,* VI, 47-51. Le texte est déjà indiqué par Hoskyns[7]. Celui-ci part de la métaphore de la tempête pour exprimer la tribulation telle qu'on la trouve dans les *Psaumes.* (XVIII, 16; XCIII, 3.) « C'est peut-être, continue-t-il, la familiarité avec cette métaphore qui a conduit l'historien sacerdotal à élaborer l'histoire de Noé comme figure d'Israël submergé dans sa captivité par les grandes eaux de l'oppression païenne. » Il cite alors le *Testament de Nephtali,* grec : « La séquence est la même que dans les *Psaumes* : tumulte et oppression représentés comme une tempête, intervention de Dieu, paix. » Et il ajoute : « Exactement la même séquence se retrouve dans *Marc*... Il est difficile de penser que le thème général de l'Ancien Testament était absent de l'esprit de l'auteur de l'Évangile. » (P. 71.) De son côté E. Peterson souligne l'importance du thème de l'apaisement de la tempête par l'intercession de la prière et note que ceci se retrouve dans

7. *The Riddle of the New Testament*, Londres, 1947, p. 70.

l'exégèse de la tempête apaisée de Tertullien : ceci lui paraît un thème proprement juif. (*Op. cit.*, pp. 95-96.)

Le trait essentiel ici, semble-t-il, est celui de la tempête comme désignant les épreuves eschatologiques dont seule peut délivrer la puissance de Dieu, obtenue par l'intercession des saints. Il est remarquable que ce thème reparaisse au IV^e^ siècle chez Astérios, chez qui les symbolismes judéo-chrétiens sont nombreux. Il écrit : « Afin, lorsque arrivera le naufrage universel (οἰκουμενικόν), lorsque la vie sera submergée sous les flots de l'impiété, afin donc qu'alors celui qui se trouvera chrétien ne périsse pas avec les impies, Dieu lui a donné, comme une ancre de salut à un navire secoué par la tempête, la parole du psaume, afin que, comme le pilote qui tourne le regard vers le ciel, il s'écrie : Délivre-moi, Seigneur, car le Juste fait défaut. » (XXI, 17.) Plus haut Astérios appliquait la même image aux Apôtres durant la Passion du Christ : « Durant la Passion, le monde était secoué comme un navire, le pilote était cloué à la croix, le voile du temple se déchirait comme une voilure ; alors le chœur des Apôtres, privé du pilote et secoué par la tempête, s'écrie : Délivre-moi Seigneur, car le Juste fait défaut. » (XX, 17.)

Si nous voulons reconstituer les étapes du thème, nous arrivons alors à ceci. L'Ancien Testament connaît une symbolique de la mer, comme signifiant les épreuves eschatologiques, soit sous un aspect personnel, soit comme les épreuves d'Israël. Le navire peut désigner ainsi soit l'homme individuel, soit la communauté juive. Ce thème est repris dans l'apocalyptique juive. On le trouve sous la forme individuelle dans les *Hodayoth* (*D.S.T.*, VI, 22-24), soit sous la forme collective (*Testament de Nephtali* hébreu).

Au niveau du Nouveau Testament, ce thème prend une importance nouvelle : d'une part la prédication galiléenne de Jésus et le rôle du lac de Tibériade donne aux images maritimes un enracinement concret ; par ailleurs le thème du navire contenant les douze apôtres, comme celui des *Testaments* con-

tenant les douze patriarches, vient de l'apocalyptique ; il s'y adjoint celui de l'intercession du juste au milieu de la tempête, qui est étranger au *Testament*.

Il nous paraît que c'est en relation avec ce récit, non pas d'ailleurs nécessairement par dépendance littéraire à l'égard des évangiles grecs que l'auteur chrétien des *Testaments des XII Patriarches* a refondu entièrement le songe de Nephtali, tel que le texte hébreu le proposait, et lui a donné un sens nouveau où, respectant le genre littéraire juif, il nous montre en Lévi le Christ, comme messie sacerdotal, ramenant par sa prière le calme après la tempête et faisant aborder le nouvel Israël qui est l'Église, aux rives du royaume messianique. On peut accorder à Peterson qu'il y a ici une lointaine amorce de la symbolique ecclésiale du navire.

Mais un point nous frappe dans ce que nous avons vu dans ces textes. C'est que le navire n'apparaît pas comme moyen de salut, mais seulement comme ce qui est sauvé. Il n'est pas un symbole d'espérance. Y aurait-il une autre ligne, se rattachant au milieu juif, où cet aspect apparaîtrait ? Nous rencontrons ici un texte important par sa date. Dans la *Première Apologie,* Justin énumère un certain nombre de figures de la croix. Parmi celles-ci, il y a le serpent d'airain, l'étendard militaire, la charrue et enfin le mât sur le navire : « On ne peut fendre la mer, si ce trophée qu'on appelle voilure (ἱστίον) ne se dresse intact sur le navire. » (*I Apol.*, LV, 3.) Ici l'image est toute différente. Il ne s'agit plus du navire naufragé sauvé par une intervention d'En-Haut, mais c'est le navire qui est le moyen de salut. Seulement il ne symbolise pas l'Église, mais la croix.

Ceci paraît tout à fait conforme à la symbolique chrétienne primitive. Le symbolisme de la croix y tient une place considérable. Et plus particulièrement en ce qui concerne ce passage de Justin, l'archéologie palestinienne nous apporte ici une

remarquable confirmation. Parmi ces symboles découverts dans les ossuaires judéo-chrétiens archaïques, il y a la charrue, il y a l'étendard. Il y a aussi le navire[8]. Et ce navire est bien tel que nous pouvons l'attendre, avec l'antenne qui coupe le mât et lui donne la forme d'une croix. Le navire avec mâture apparaît donc comme une figure de la croix salvatrice. Ceci paraît la forme la plus antique du symbolisme salvifique du navire. Elle persistera par la suite. Même quand le navire sera identifié à l'Église, le mât restera symbole de la croix. La voile du navire comprend huit divisions. Nous en verrons bientôt la raison chez Justin.

Ce symbolisme du navire dans l'archéologie judéo-chrétienne pouvait d'autant plus s'imposer qu'il avait des antécédents. Goodenough les a étudiés[9]. D'une part le navire apparaît comme un symbole d'immortalité dans les monuments funéraires païens, grecs et romains, mais aussi égyptiens. Il est un symbole d'espérance sur de nombreuses gemmes ou bagues. Il symbolise le voyage heureux de l'âme en cette vie et dans la vie future. Par ailleurs l'Ancien Testament contenait un épisode auquel nous avons déjà fait allusion, mais qui reprend ici toute sa signification, celui de l'Arche de Noé, comme instrument de délivrance eschatologique. Philon d'Alexandrie avait déjà rapproché les deux thèmes et montré dans l'Arche l'image de l'âme allant vers la vie bienheureuse.

Mais précisément ces divers thèmes se retrouvent chez les chrétiens à date archaïque. Ceux-ci ont repris le symbolisme du navire, comme marque d'espérance d'éternité, ainsi que nous le voyons dans les monuments funéraires[10]. D'autre part ils ont réinterprété en un sens chrétien les symboles usuels dans les gemmes et les bagues païennes. De ceci Clément d'Alexandrie donne un exemple spécialement intéressant pour

8. Voir P. Testa, « Fruttuose ricerche archeologiche palestinesi », *Oss. Rom.*, 25 septembre 1960, p. 6.
9. *Jewish Symbols in Greco-Roman Period,* VIII, pp. 157-165.
10. Leclercq, Art. Navire, *D.A.C.L.*, XII, col. 1008-1021.

nous, distinguant les symboles que les chrétiens peuvent accepter et ceux qu'ils doivent rejeter, il nomme parmi les premiers « la colombe (πελειάς), le poisson (ἴχθυς), le navire poussé par un vent favorable (οὐριοδρομοῦσα), la lyre musicale qu'utilisait Polycrate, l'ancre marine, que Seleucos avait fait graver, et, si quelqu'un est pêcheur, il se souviendra de l'Apôtre et des enfants tirés de l'eau (= le filet) ». (*Péd.*, III, 11, 59, 1.) Il est remarquable que Clément retienne ici parmi les symboles païens, ceux qui existaient déjà en milieu judéo-chrétien.

Par ailleurs Justin connaît aussi une symbolique de l'Arche de Noé, comme symbole de salut. Il la développe dans un remarquable passage du *Dialogue avec Tryphon* : « Le juste Noé avec les autres hommes au Déluge, c'est-à-dire sa femme, ses trois fils et les femmes de ses fils formaient le nombre huit et offraient le symbole du huitième jour, où le Christ est ressuscité des morts. Or le Christ premier-né de toute créature, est devenu en un nouveau sens, le chef d'une autre race, de celle qui a été régénérée par lui, par l'eau, la foi et le bois qui contenait les mystères de la croix, de même que Noé fut sauvé dans le bois de l'arche, porté sur les eaux avec les siens. » (CXXXVIII, 1-2.) Dans ce texte décisif, c'est l'arche qui est l'instrument du salut. Mais ce que Justin considère, c'est le bois de l'arche, qui symbolise la croix. C'est certainement le seul sens que présente le symbolisme salvifique de l'arche avant Tertullien. Sur ce point Goldammer a raison contre Peterson.

Reste alors à revenir à notre début et à nous demander à quel moment nous pouvons saisir le passage du symbolisme cruciforme du navire au symbolisme ecclésial. Il nous est attesté à peu près vers la même époque dans deux lignées qui semblent indépendantes. D'une part, Tertullien dans le *De baptismo* est le premier à faire du thème un symbole explicite de l'Église : il s'agit de la tempête apaisée. Tertullien rejette son interprétation baptismale et ajoute : « Au reste la barque

préfigurait l'Église qui, sur la mer du monde, est secouée par les vagues des persécutions et des tentations, tandis que le Seigneur dans sa patience semble dormir, jusqu'au moment ultime où, éveillé par la prière des saints, il maîtrise le monde et rend la paix aux siens. » (XII, 8.)

Ce texte a l'intérêt de nous mettre tout à fait à l'origine de la symbolique ecclésiale du navire. Sa continuité avec le thème juif de la délivrance est incontestable. Peterson a eu raison de souligner la place qu'y tient l'intercession des saints et son caractère eschatologique. Nous sommes tout près du *Testament de Nephtali* chrétien. Par ailleurs le contexte est celui de la tempête apaisée. Enfin le thème de l'Église est à peine indiqué. Notons qu'il s'agit de l'Église universelle. Les saints sont les douze Apôtres. Ceci est bien encore dans la ligne du navire, portant les douze patriarches, des *Testaments*. Il est donc incontestable que nous sommes dans le prolongement du thème judéo-chrétien. Par ailleurs Tertullien oppose son exégèse à une autre exégèse qui voit dans la tempête apaisée une figure du baptême. Nous pouvons penser que, dans cette exégèse, le navire figurait la croix, comme dans l'exégèse que Justin donne de l'Arche de Noé. Il y a donc conflit entre les deux lignes judéo-chrétiennes que nous avons rencontrées, l'une eschatologique dans les *Testaments*, l'autre baptismale chez Justin.

Mais par ailleurs Tertullien représente une étape décisive par son affirmation que le navire figure l'Église. Dans le *De idololatria*, il reprend la même affirmation — et plus clairement encore — à propos de l'Arche de Noé : *Quod in arca non fuit in Ecclesia non sit* (24). Ce thème sera repris par Cyprien dans le *De unitate Ecclesiae* et par Origène. Il est à l'origine de l'expression : « Hors de l'Église pas de salut. » Il met l'accent sur l'unité de l'Église et sur la nécessité de lui appartenir pour être sauvé. C'est ici seulement qu'apparaît pour la première fois la symbolique de l'Église comme représentant le moyen nécessaire de salut. L'expression sera reprise par le

pape Callixte, cité par Hippolyte. (*Elench.*, IX, 12, 23.) Nous sommes dans la ligne d'une théologie romaine de l'unité ecclésiale.

Mais les développements catéchétiques que nous avons cités au début ne sont pas strictement réductibles à ce type. Ils nous montrent dans le navire l'image de l'Église locale et de sa structure. Or ce thème, nous le trouvons dans des textes, que nous n'avons pas encore utilisés, d'Hippolyte de Rome. Ainsi dans les *Bénédictions de Moïse* : « Les nefs sont les églises qui, éprouvées par les perturbations et la violence de l'esprit étranger de ce monde-ci, se réfugient dans le Seigneur comme dans un havre paisible. » (Mariès, p. 176.) Nous nous souviendrons qu'Hippolyte est par ailleurs le premier auteur qui nous présente l'allégorie catéchétique de l'Église. Par sa *Tradition Apostolique,* il n'est pas sans relation avec les sources des *Constitutions Apostoliques*. Nous serions donc portés à rattacher à Hippolyte l'allégorie de l'église locale que nous avons rencontrée au début de notre étude, à partir d'un symbolisme des navires comme figurant les églises.

Ainsi Tertullien et Hippolyte nous apparaissent comme ayant été, indépendamment l'un de l'autre, à l'origine des développements qui ont conduit à voir dans le navire soit le symbole de l'Église universelle, soit celui de l'église locale. Chez l'un et l'autre ce symbolisme a des racines judéo-chrétiennes et semble en particulier en relation avec le thème apocalyptique du navire comme figure d'Israël dans les*Testaments des XII Patriarches*. Nous notons que, pour Hippolyte, cette dépendance est d'autant plus vraisemblable qu'il utilise par ailleurs les *Testaments*. Mais cette évolution a été sans doute facilitée par la place que tenait dans la littérature hellénistique le thème du navire comme symbole de l'État. Nous avons donc ici un exemple de plus de l'adaptation d'une image judéochrétienne à un usage hellénistique.

V

LE CHAR D'ÉLIE

Les auteurs du IVᵉ siècle nous ont laissé des listes des noms du baptême qui sont précieuses pour nous en montrer les divers aspects. Ainsi Cyrille de Jérusalem le nomme « rédemption des captifs, rémission des péchés, régénération de l'âme, vêtement (ἔνδυμα) lumineux, sceau (σφραγίς) indélébile, véhicule (ὄχημα) vers le ciel, délices du Paradis, gage de la royauté, don de l'adoption ». (*Procatech.*, 16; *P. G.*, XXXIII, 360 A-361 A.) La même liste, avec seulement des variantes de mots, se retrouve dans l'*Homélie sur le Baptême,* qui est vraisemblablement de saint Basile. (5; *P. G.*, XXXI, 433 A.) Grégoire de Nazianze présente deux listes successives. De la première je retiens le groupe « véhicule (ὄχημα) vers Dieu, support de la foi, perfection de l'esprit, clef du royaume des cieux » (*Or.*, XL, 3; *P. G.*, XXXVI, 361 B); la seconde énumère « grâce, baptême, onction (χρῖσμα), illumination, vêtement (ἔνδυμα) d'incorruptibilité, sceau (σφραγίς) ». (4; 361 C.)

Il s'agit là de titres traditionnels. J'ai déjà étudié plusieurs d'entre eux. Certains nous sont familiers. Mais il en est un qui revient dans les trois listes et qui est particulièrement singulier : c'est celui de véhicule, ὄχημα Est-il possible de déterminer à quelle image il fait allusion et par conséquent quel aspect du baptême il met en valeur ? D'autre part peut-on arriver à préciser son origine dans la tradition ? C'est à élucider ce point de la catéchèse baptismale antique que je consacrerai cette étude. Elle aura l'intérêt de nous mettre en pré-

sence d'une expression qui appartient à la fois à la langue philosophique et à la langue religieuse et de nous montrer qu'il s'agit en réalité de deux courants très différents.

Le mot ὄχημα, qui, au sens propre, désigne toute espèce de véhicule, a un emploi très défini dans la langue philosophique du IVe et du Ve siècle. Et c'est à ce sens que nous serions tentés de penser d'abord. Il désigne le corps, en tant que véhicule de l'âme. Ce sens paraît remonter au *Timée* de Platon où nous lisons : « Les dieux ont donné le corps tout entier comme véhicule (ὄχημα) à l'âme. » (69 c.) Ce sens est fréquent dans le moyen platonisme. Waszing en a relevé quelques exemples[1]. Ainsi Albinus dit que les dieux ont placé le corps sous l'âme pour lui servir de véhicule. (XXIII, 1.) Maxime de Tyr parle de « l'âme bienheureuse qui se souvient du Dieu qui l'a placée sur le véhicule (ὄχημα) et qui lui a ordonné d'en être le cocher ». (*Disc.*, XLI, 4[2].)

Ce sens se retrouve chez les auteurs chrétiens. Ainsi Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 163, 2), Méthode d'Olympe (*Res.*, II, 22 ; *G.C.S.*, 376). Grégoire de Nysse se demande ce que devient l'âme après la mort, quand son véhicule (ὄχημα) se disloque de toutes parts. (*De An. et Resurr.; P. G.*, XLVI, 45 B.) On remarquera que la suite du passage semble indiquer que l'image que Grégoire a dans l'esprit est celle d'un navire. Il s'agit de l'âme pilote et non cocher. Aussi bien ὄχημα peut-il désigner un navire aussi bien qu'une voiture. Grégoire connaît d'ailleurs aussi le sens de voiture. (XLVI, 1001 B, 1013 B.) Il semble toutefois que Platon ait pensé plutôt à ce dernier sens en comparant le corps à un véhicule.

1. *Tertulliani De Anima.* Amsterdam, 1947, p. 542.
2. Voir aussi *Hermès Trismégiste,* X. 13, avec la note de FESTUGIÈRE, pp. 128-129; PSEUDO-PLUTARQUE, *Vit. Homer.*, 122.

Tertullien traduit l'expression ὄχημα par *vectaculum* pour désigner le corps (*Anim.*, 53, 3), saint Augustin par *vehiculum* (*Epist.*, XIII, 2).

En ce sens l'image de l'ὄχημα a été intégrée à une tradition philosophique commune, de type platonicien, mais sous une forme élémentaire. Mais nous rencontrons dans le néo-platonisme une conception plus technique, qui désigne par le mot ὄχημα non le corps terrestre, mais les corps astraux que l'âme revêt successivement au cours de son ascension à travers les sphères planétaires[3]. Cette doctrine est particulièrement développée chez Proclus[4]. Comme M. Trouillard l'a montré[5], elle signifie chez lui qu'il y a une corporéité fondamentale, mais qui est « le point d'insertion d'enveloppes supplémentaires ». Dans son *Commentaire sur le Timée,* Proclus précise que le νοῦς est porté par la ψυχή, que la ψυχή, à son tour, a un véhicule de feu (αἰθέριον ὄχημα) et enfin qu'il y a un corps terrestre (γήϊνον σῶμα). (I, p. 5; II et suiv. Diehl.)

Cette conception apparaît comme rassemblant dans une vue synthétique plusieurs lignes de pensée qui toutes remontent à Platon. La doctrine de l'âme comme véhicule du νοῦς vient de *Phèdre* (246 A), où le mot ὄχημα n'apparaît pas, mais où le char porté par les chevaux ailés est le véhicule du νοῦς. Méthode d'Olympe emploie le mot ὄχημα dans un passage qui fait explicitement allusion à ce contexte : « Il faut des natures fortes, qui dérivant droit sur le flot de la sensibilité dirigent vers les hauteurs le char (ὄχημα) de l'âme, ne se détournant pas du but, jusqu'à ce que, ayant bondi légèrement (κούφως) au-delà du monde par la rapidité aiguë de l'esprit et s'étant établie sur la voûte (ἀψίς) céleste, elles contemplent purement

3. Voir G. VERBECKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945, pp. 363-379; J.-J. POORTMAN, *Ochêma*, Assen, 1954.

4. *Elements of theology*, pp. 207-210. Voir les notes de E.-R. DODDS, pp. 304-309, 313-321.

5. « Réflexions sur l'ὄχημα dans Proclus », *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 103-107.

l'incorruptibilité. » (*Conv.*, I, 1 ; *G.C.S.*, 8.) Tout le vocabulaire se réfère ici au mythe de Phèdre.

A l'autre extrémité, nous rencontrons le thème du « corps terrestre », dont nous sommes partis. Mais entre les deux intervient la conception caractéristique du néo-platonisme, celle à laquelle Proclus réserve le nom d'ὄχημα, et qui est le corps astral, intermédiaire entre le corps terrestre et l'âme. Or cette conception aussi a son origine chez Platon. Celui-ci en effet, dans le *Timée* (41 e), parlant de la première création des âmes par le Démiurge, nous montre celui-ci « divisant les âmes en un nombre égal à celui des astres, puis en distribuant une à chacun et l'y faisant monter comme un char (ὄχημα), pour lui faire voir la nature de l'Univers ». Ainsi le premier corps donné aux âmes est un véhicule fait de feu. Ce n'est qu'ensuite qu'elles recevront le véhicule terrestre (44 e). Cette conception a persisté dans le platonisme, avant le néo-platonisme. C'est en particulier celle que nous rencontrons chez Origène et qui lui est reprochée par Méthode d'Olympe : « Il affirme que l'âme a un autre véhicule (ὄχημα), de forme analogue au véhicule sensible, après sa sortie d'ici-bas. Et par là il déclare l'âme incorporelle, à la façon platonicienne. Dire en effet qu'après avoir quitté ce monde l'âme a besoin d'un véhicule (ὄχημα) et d'un revêtement (περιβολή), comme n'étant pas capable de subsister nue, comment ne serait-ce pas la dire incorporelle ? » (*Res.*, III, 18; *G.C.S.*, 414-415[6].)

On remarquera que la thèse d'Origène est celle d'une incorporéité totale de l'âme, qui revêt des corps divers. Cette thèse est un peu plus tard celle de Plotin. Origène et Plotin pouvaient d'ailleurs la tenir d'une même source, peut-être Ammonius Saccas. Cette thèse sera modifiée par Proclus, qui admet que l'âme garde toujours une certaine corporéité, comme l'a bien vu Jean Trouillard. (*Op cit.*, p. 104.) Mais du point de

6. Voir Jean DANIÉLOU, « La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse », *V.C.*, 7 (1953), pp. 166-170.

vue qui nous occupe, l'intérêt est cette doctrine, commune dans l'école, du corps astral. Avant les discussions au sein du néo-platonisme, cette doctrine a été celle d'un certain courant du moyen platonisme. Nous la trouvons en effet chez Origène. Et celui-ci la tient certainement du moyen platonisme. On remarquera qu'un passage des *Écrits hermétistes*, parlant de la manière dont l'âme est véhiculée (ὀχεῖται), explique, dans une perspective qui annonce déjà Proclus, que l'âme est le véhicule du λόγος, le λόγος, celui du πνεῦμα (qui est apparenté à notre ὄχημα) et le πνεῦμα, celui du corps terrestre. (x, 13.)

Une dernière remarque reste à faire. Pour le néo-platonisme ce corps astral, qui vient de l'éther, est ce qui permet à l'âme, en elle-même immobile, de circuler. Bidez le remarque à propos de Porphyre[7]. Jamblique fait à plusieurs reprises allusion à cette conception : « Les âmes des genres divers désignent leurs véhicules (ὀχήματα) selon le rang que chacun s'est vu assigné. » (379, 25 ; Festugière, p. 221.) Ceci est un écho direct de *Timée*, 41 e. Plus loin Jamblique écrit : « Certains platoniciens estiment qu'entre l'âme incorporelle et le vase (ἀγγεῖον) corporel, il y a des vêtements éthérés, célestes et spirituels, qui sont au service de l'âme en qualité de véhicules. » (385, 4-8 ; Festugière, 237[8].) Aussi les âmes circulent-elles sur ces véhicules ignés. Le corps astral assimilé à ces véhicules va-t-il nous donner l'origine de l'emploi baptismal du mot ?

Certains éléments pourraient nous y incliner, en particulier le rapprochement avec ἔνδυμα, qui est courant dans le néo-platonisme. Il s'agirait alors non d'un corps igné se substituant au corps terrestre, mais du πνεῦμα divin vivifiant l'homme tout entier dans son corps et dans son âme. Il s'y

7. *Vie de Porphyre*, 1913, pp. 89-90 B. Voir aussi Jean PÉPIN, « Le symbolisme néo-platonicien de la vêture », *Augustinus Magister*, I, p. 298.

8. Voir aussi JULIEN, *Disc.*, IV, 18, Hertlein, p. 197 B : le Soleil donne quelque chose de la lumière divine comme un véhicule (ὄχημα) pour une descente sûre dans le monde du devenir. Jean PÉPIN cite ce texte (*op. cit.*, p. 298), mais l'interprète mal.

ajouterait l'idée que cette vivification est en même temps une ascension qui conduit le baptisé dans la sphère céleste, non celle des astres, mais celle de la divinité elle-même. Nous avons noté ailleurs qu'une image parallèle, empruntée aussi à Platon, est utilisée en ce sens par les Pères : les ailes de l'âme qui la soulèvent jusqu'à la voûte céleste deviennent les ailes de la colombe, l'Esprit-Saint, qui soulève l'âme jusqu'à la Trinité[9].

Toutefois une recherche sur le symbolisme de l'ὄχημα chez les Pères de l'Église nous fait connaître une autre ligne, qui dérive de la Bible. Elle se réfère à plusieurs passages. Le premier est *Ézéchiel* I, 4 et suivants. Il s'agit de la vision de Dieu porté par les séraphins. Ceux-ci sont assimilés à des roues. Il s'agit donc du char de Dieu, de la *merkaba*. Or celle-ci est appelée ὄχημα dans les apocryphes de l'Ancien Testament (*Test. Abr.*, 10). L'expression est reprise par les Pères du IVe siècle. Ainsi nous lisons dans Grégoire de Nazianze : « Ézéchiel nous décrit le véhicule (ὄχημα) de Dieu, c'est-à-dire les *chérubins* et le trône qui est au-dessus de ceux-ci et le firmament au-dessous du trône et Celui qui est représenté dans le firmament. » (*Or.*, XXVIII, 19; *P. G.*, XXXVI, 52 A.) La *merkaba* est traduite par ἅρμα dans les LXX. (*Éz.*, 43, 3.) Mais plus exactement Grégoire la traduit par ὄχημα dont le sens est plus général.

Avant le IVe siècle, la même traduction se trouve dans un passage remarquable de Méthode d'Olympe. Celui-ci, critiquant l'ὄχημα spirituel d'Origène, veut montrer que le corps est toujours composé de quatre éléments. Et pour cela il développe l'analogie du microcosme et du macrocosme. De même

9. Voir Jean DANIÉLOU, « La colombe et la ténèbre », *Eranos Jahrbuch*, 23 (1955), pp. 389-418.

que le monde entier est composé des quatre éléments, de même en est-il du corps humain. Il continue alors : « C'est pourquoi le prophète (Ézéchiel), voulant montrer la présidence et l'administration de l'univers par Dieu nous expose la conduite (ἡνιόχησις) et la direction intelligente des *chérubins* à quatre visages comme dirigées par le Logos. En effet à l'air correspond exactement l'homme qui est une plante céleste, le lion symbolise le feu par sa rapidité, le bœuf la terre et l'aigle l'eau, parce que les oiseaux sont nés de l'eau. Dieu donc, tenant en main et gouvernant l'air et la terre, l'eau et le feu par sa volonté, comme un véhicule (ὄχημα) tétramorphe, dirige (ἡνιοχῖ3) ineffablement l'univers en le maintenant dans sa persistance. » (*Res.*, II, 10; *G.C.S.*, 351-352.)

Nous remarquerons qu'ici Méthode assimile la *merkaba* à des conceptions hellénistiques. Déjà la *Cohortatio* du Pseudo-Justin la rapprochait du char ailé de Zeus dans *Phèdre*, 246 e. Mais il y a une allusion à une conception plus philosophique, celle du char cosmique. Elle est dans le *Traité du Monde*, qui est du Ier siècle de notre ère et représente une conception néo-aristotélicienne (400 b; Festugière, *Le dieu cosmique*, p. 475.) Plus encore elle est explicitement développée, avec le thème des quatre éléments, dans un texte de Dion Chrysostome, qui paraît reprendre des éléments iraniens[10]. Mais par ailleurs ces interprétations ont été tôt intégrées dans l'exégèse biblique. Philon compare les quatre animaux de *Gen.*, XV, 8 aux quatre éléments. (*Quaest. Gen.*, III, 3.) Plus près de Méthode, Irénée interprète les quatre animaux d'Ézéchiel des quatre points cardinaux, en leur donnant une signification cosmique. (III, 11, 8.) Nous retrouverons ces assimilations. L'essentiel pour l'instant est la désignation par Méthode de la *merkaba* par le terme d'ὄχημα.

Avons-nous lieu toutefois de penser que ce thème a été en

10. J. Bidez, *Les mages hellénisés*, II, Paris, 1938, pp. 142-143; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 113-114.

relation avec le baptême ? Un curieux passage de *De baptismo* de Tertullien nous montre dans les eaux primordiales « le véhicule (*vectaculum*) de Dieu ». Comme l'a noté Waszink, le mot est la traduction exacte d'ὄχημα. Il est un néologisme de Tertullien. Or il est très vraisemblable que le thème de la *merkaba* soit sous-jacent. Et R.-F. Refoulé a sans doute raison de traduire le mot par « trône ». Tertullien en effet, faisant l'éloge de l'eau, veut montrer qu'il fut un temps où elle était le seul élément et donc la *merkaba*. Par ailleurs Cyrille de Jérusalem, dans un contexte baptismal, parle du Christ marchant sur les eaux comme « cocher (ἡνιόχος) de la mer » (*Paral.*, 8; *P.G.*, XXXIII, 1140 B) et comme « cocher et créateur (ποιητής) des eaux » (9, 1141 A). Le mot cocher évoque ici l'image de Neptune conduisant ses chevaux et son char qui sont la mer elle-même. Mais l'expression « créateur et cocher » élargit l'image dans le sens du char cosmique et rejoint Dion Chrysostome et Méthode.

Un second thème biblique peut être pris en considération, celui du char d'Élie dans lequel celui-ci est enlevé au ciel. Le texte est cité par les Pères du IVe siècle. Grégoire de Nazianze, dans le même passage où il mentionne la *merkaba* en fait mention : « Un char (ἅρμα) de feu élève Élie vers le ciel (πρὸς οὐρανόν), montrant que le juste est au-dessus de l'homme. » (XXVIII, 19; 49 C.) Grégoire de Nysse y fait de fréquentes allusions : « Comme Élie, notre esprit (διάνοια), enlevé sur le char (ἅρμα) de feu, est transporté dans les airs vers les beautés célestes — par feu nous pouvons entendre l'Esprit-Saint. » (*In Cant.* 10; *P. G.*, XLIV, 980 C. Voir *Beat.*, 6; 1272 D; *Laud. Basil.*, *P. G.*, XLVI, 804 C.) Ces textes se rapportent à l'ascension spirituelle. Un autre passage voit dans le char d'Élie une figure de l'Incarnation : il représente la nature divine qui descend sur la terre et qui s'élève ensuite en transférant la nature humaine dans les cieux. De même Cyrille de Jérusalem rapproche le char qui enlève Élie et celui qui emporte le Christ au ciel. (*Cat.*, XIV, 25; *P. G.*, XXXIII, 857 B.)

Une difficulté surgit toutefois pour rattacher le thème du véhicule baptismal au char d'Élie, c'est que c'est le mot ἅρμα qui est ordinairement utilisé. Mais d'une part on trouve parfois ὄχημα. Ainsi dans les *Homélies* macariennes. (xxv, 9; *P.G.*, xxxxiv, 1167 D.) Par ailleurs on peut chercher si certains passages ne présentent pas ὄχημα dans un contexte qui se réfère au char d'Élie. Ici Grégoire de Nysse présente un passage qui a beaucoup d'analogies avec celui de *In Cant.* : « Comment quelqu'un atteindrait-il les sommets, s'il est absorbé par les choses d'en bas ? Comment s'envolerait-il (ἀναπτείη) vers le ciel, sans être ailé de l'aile (πτερῷ) céleste ? Qui est à ce point étranger aux mystères évangéliques pour ignorer qu'il n'y a qu'un seul véhicule (ὄχημα) pour le voyage vers les cieux, qui est d'être assimilé à la forme de la colombe qui vole, dont le Prophète David a désiré avoir les ailes ? C'est ainsi que l'Écriture a coutume de désigner symboliquement la vertu de l'Esprit. » (*Virg.*, II ; *P.G.*, XLVI, 365 B-C.)

Il semble qu'ici Grégoire unisse deux thèmes distincts : il y a d'une part celui des ailes, qui vient du *Phèdre* de Platon ; mais celui de l'ὄχημα paraît différent. Ailes et véhicule sont l'un et l'autre images de la vertu de l'Esprit-Saint. Or plus haut nous avons vu Grégoire assimiler le char d'Élie à la vertu de l'Esprit-Saint. Il paraît vraisemblable que c'est ce char auquel il fait allusion ici par le mot ὄχημα. Aussi bien le parallélisme de l'aile et de l'ὄχημα apparaît ailleurs chez Grégoire. Ainsi dans le *I Traité sur les Psaumes* : « La gloire de Dieu est comme un véhicule (ὄχημα) et une aile (πτερόν) de celui qui est saisi par la main de Dieu, lorsqu'il se rend étranger aux œuvres de la honte. » (XLIV, 456 A.) La main de Dieu est un des noms de l'Esprit-Saint. C'est lui encore qui est ici véhicule qui soulève l'âme[11].

Il semble qu'ainsi il soit possible que l'ὄχημα πρὸς οὐρανόν qui chez Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze et Basile

11. Voir aussi l'expression βασιλείας ὄχημα (*P.G.*, XLVI, p. 692 C-D).

désigne le baptême se réfère au char d'Élie. Mais avons-nous des éléments qui nous permettent de penser que le char d'Élie ait été mis en relation avec le baptême ? Or c'est précisément le cas pour deux des auteurs en question. Cyrille de Jérusalem considère l'ascension d'Élie comme une figure du baptême dans un texte important : « Élie est enlevé, mais dans l'eau : en effet il traverse d'abord le Jourdain, puis il est enlevé par les chevaux (ἱππηλατεῖ) au ciel. » (3 ; *P. G.*, XXXIII, 433 A.) L'image est claire : elle montre le baptême accompli à la fois par la purification dans l'eau, que figure la traversée du Jourdain, et par l'élévation vers le ciel, qui désigne le don de l'Esprit.

On remarquera le lien de l'ascension d'Élie et du Jourdain. Ceci a pu jouer un rôle dans le rapprochement du char d'Élie et du baptême. Ce lien, qui est dans l'Écriture, est souligné en particulier par la tradition eschatologique. Le thème de l'ascension d'Élie, sans être fréquent, est attesté. Or le thème du Jourdain y est associé. Il est possible qu'il soit représenté dans une fresque du cimetière de Domitille. (*D.A.C.L.*, IV, 2671.) De toute manière il apparaît sur les sarcophages, soit sous la forme de vagues qui représentent l'eau, sous la forme d'un personnage couché sous le char, à la manière dont les Anciens représentaient les fleuves [12]. Cette association iconologique du Jourdain, toujours rattaché au baptême, et de l'ascension d'Élie devait normalement amener à voir dans celle-ci une figure du baptême.

Un texte de Grégoire de Nazianze, dans le sermon même où il appelle le baptême ὄχημα πρὸς θεόν (361 B) précise le rapprochement entre le char d'Élie et la grâce baptismale. Commentant la désignation du baptême comme φώτισμα, il énumère un certain nombre d'épisodes où la lumière apparaît dans l'Ancien Testament : « C'est la lumière qui a ravi Élie dans le char (ἅρμα) de feu, sans consumer celui qui était ravi... C'est la lumière avant tout qu'est l'illumination baptismale qui contient

12. LECLERCQ, « Helios », *D.A.C.L.*, VI, 2148-2151.

le grand et admirable mystère de notre salut. » (365 A-B.) Ici encore la lumière apparaît comme le symbole de la vertu de l'Esprit-Saint. C'est le caractère igné du char d'Élie qui est ici considéré, plus que son rôle de véhicule vers le ciel. Mais nous restons toujours dans un même contexte où c'est la grâce baptismale, en tant que vertu de l'Esprit qui emporte dans la vie céleste, qui est signifiée[13].

Ainsi le contexte à quoi se réfère le symbolisme baptismal de l'ὄχημα nous paraît être principalement l'enlèvement d'Élie. Mais nous disons principalement. Car entre la *merkaba* d'Ézéchiel, le char d'Élie et d'autres représentations encore, les Pères établissaient des analogies. Nous en avons un exemple d'autant plus intéressant que son contexte est baptismal, chez Grégoire de Nysse. Il s'agit de la traversée de la Mer Rouge, des chars des Égyptiens et de ceux des Hébreux : « Il y avait une force (δύναμις) invincible, opérant la destruction des Égyptiens par les merveilles relatives à la mer et que l'Écriture appelle cavalerie. Mais David a fait aussi mention du char (ἅρμα) de Dieu quand il écrit : Le char de Dieu est plus que des dizaines de milliers, auxquels sont soumis les milliers de ceux qui conduisent. Et aussi la puissance (δύναμις) qui a enlevé le prophète Élie de la terre dans la région de l'éther est nommée du nom de chevaux par les Écritures. » (*In Cant.*, 3 ; *P. G.*, XLIV, 812 A-B.) Or le baptême communique au baptisé cette δύναμις : « Il n'est pas possible d'être assimilé à la cavalerie, par laquelle les chars des Égyptiens sont submergés dans l'abîme, si l'on n'a pas été libéré par l'eau sacramentelle de l'esclavage de l'adversaire. » (813 A.) Ici la *merkaba*, le char d'Élie, les chevaux d'Israël sont des symboles parallèles de la grâce de l'Esprit donnée après la traversée du Jourdain baptismal.

Il reste toutefois un dernier contexte biblique possible qui

13. Voir aussi saint AMBROISE : « Elie ouvrit le ciel et y fut emporté par le char ; vous aussi vous pouvez y monter si vous obtenez le sacrement de la grâce » (*De Helia et jejunio*, 85 ; *C.S.E.L.*, 464).

nous oriente dans une direction différente et dans un milieu autre. L'*Ode de Salomon* 38 commence ainsi : « Je suis monté sur la lumière de vérité comme sur un véhicule (markabhta) et la Vérité m'a pris et m'a dirigé ; et elle m'a préservé des rochers et des vagues. » (1-2.) Le mot *markabhta* désigne toute espèce de véhicule. On remarquera qu'il est le correspondant syriaque de *merkaba*. Il pourrait désigner un char. Mais, comme J.-H. Bernard l'a justement remarqué[14], le contexte oriente en un autre sens. Les vagues dont il est question au verset 2 font penser à une traversée. Le mot syriaque peut parfaitement avoir ce sens. Et également le mot ὄχημα en grec, qui est la traduction exacte. Nous avons donc ici un ὄχημα qui est un navire. On sait d'autre part que le contexte des *Odes* est baptismal. L'ὄχημα apparaît donc ici comme un titre du baptême[15]. C'est là une indication d'autant plus précieuse que les *Odes de Salomon* remontent au second siècle et nous mettent dans un contexte judéo-chrétien archaïque[15 bis].

Nous avons vu que le navire avait une référence biblique. Bernard semble ici encore avoir raison quand il pense au Déluge. Nous rejoignons ici un des lieux classiques de la typologie baptismale. Et dans cette typologie l'arche joue un rôle capital. Elle désigne chez Justin la δύναμις du Christ qui agit dans l'eau. (*Dial.*, CXXXVIII, 2-3.) Ceci se retrouve chez Cyrille de Jérusalem. (*P. G.*, XXXIII, 982 A.) Tertullien y voyait la figure de l'Église (*De idol.*, 24) et ceci persistera en Occident. Mais, dans notre *Ode*, c'est l'idée de la δύναμις divine qui est désignée par l'ὄχημα. Ceci est très voisin des conceptions que nous avons rencontrées pour le char d'Élie. L'allusion au Déluge est confirmée par un texte d'Ephrem où l'Arche de Noé est appelée « véhicule » (r'khubheh) dans un contexte baptismal. Mais ceci relève d'un autre thème, celui du symbolisme du navire.

14. *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 123.
15. *Bible et Liturgie*, 2e éd., Paris, 1951, pp. 304-318.
15. *bis*. Pour les parallèles manichéens, voir WIDENIGREN, *Mesopotamien elements in Manicheism*, Upsala, 1946, p. 99.

L'enquête biblique que nous avons poursuivie nous amène pratiquement à reconnaître deux origines bibliques à l'expression ὄχημα appliquée au baptême. D'une part nous trouvons le terme ὄχημα comme traduisant la *merkaba*, le véhicule de Iahweh dans *Ézéchiel*, mais ceci sans référence précise à notre thème; par ailleurs il apparaît que le thème baptismal qui nous occupe est en relation avec l'ascension d'Élie, mais nous trouvons rarement pour désigner le char de celui-ci le mot ὄχημα. Il semble donc que l'ὄχημα baptismal résulte de la fusion de ces deux thèmes. Pouvons-nous trouver un contexte qui nous rende cette fusion explicable au IVᵉ siècle ? Nous avons constaté chez Grégoire de Nysse que leur rapprochement était normal. Mais pouvons-nous montrer comment on en est venu à considérer que le baptême représentait l'ascension du chrétien sur le véhicule de Dieu ?

Remarquons d'abord que l'idée n'apparaît pas comme impossible. Nous la rencontrons, en effet, dans un contexte eschatologique chez saint Jean Chrysostome. Dans un commentaire de *I Thessaloniciens*, IV, 16, celui-ci, comparant l'ἀπάντησις d'un roi terrestre à celle par laquelle les saints iront sur les nuées à la rencontre du Christ, écrit : « Les enfants et ceux qui sont dignes d'être enfants sortent sur un véhicule (ὄχημα), pour le voir et le féliciter; nous, nous sommes portés sur le véhicule (ὄχημα) du Père. Lui-même en effet l'a reçu sur les nuées et nous, nous serons ravis sur les nuées. » (*P.G.*, LXII, 440.) Le texte établit ici une comparaison entre l'Ascension du Christ et l'ascension du chrétien : la première a eu lieu sur la *merkaba*, ainsi en sera-t-il de la seconde. Ce lien de la *merkaba* et de l'Ascension du Christ est remarquable. Il nous rappelle l'antique tradition antiochienne, celle de l'*Évangile de Pierre*, XXX et de l'*Ascension d'Isaïe*, II, 17.

Mais ce qui nous intéresse ici est que Chrysostome considère comme naturel que ce soit aussi la *merkaba*, l'ὄχημα τοῦ Πατρός qui emporte les chrétiens dans leur ascension ultime vers le

ciel. Il nous paraît que, pour expliquer ce point, nous devons revenir à des représentations hellénistiques. Mais il ne s'agit pas ici du thème philosophique de l'ὄχημα, qui nous était d'abord venu à l'esprit, mais d'une autre ligne, plus mythologique, celle de l'apothéose conçue comme un enlèvement sur le char d'Hélios.

Cumont a étudié les origines de cette représentation [16]. Elle est sans doute d'origine orientale. On la trouve associée au culte de Mithra. Elle apparaît d'abord appliquée aux empereurs, en relation avec le culte solaire. Ainsi à propos de Constance, le panégyriste latin écrit : « Toi que le soleil lui-même, pour te porter au ciel, accueillit sur son char. » (*Panégyrique,* VI, 14.) Plus encore Eunape nous rapporte un oracle annonçant à Julien qu'après sa mort il sera enlevé par le véhicule (ὄχημα) du soleil : « Alors vers l'Olympe te conduira un véhicule de feu éblouissant (περιλαμπὲς ὄχημα). Et tu parviendras à la demeure paternelle dans la lumière éthérée. » (Fg. 26; *F.H.G.,* IV, 24-25.) Les représentations figurées nous montrent dès le début de l'Empire les empereurs enlevés sur un char attelé de chevaux ailés. (Cumont, *op. cit.,* p. 293.) Cette représentation se trouve aussi pour des personnages plus modestes.

Que ces représentations aient été reprises par les Juifs et les chrétiens, nous en avons des témoignages. Pour ce qui est du judaïsme, nous avons plusieurs exemples de la représentation du char d'Hélios dans les synagogues de Galilée. Ainsi à Beth Alpha, Hélios sur son quadrige attelé de quatre chevaux est entouré des signes du zodiaque et des saisons [17]. Il en est de même à Naaran (*id.,* p. 255) et à Isfija (*id.,* p. 258). On a parfois interprété ces motifs en un sens purement décoratif. Mais Goodenough estime qu'ils ont une valeur mystique et eschatologique, comme symbole de l'ascension de l'âme vers Dieu. (*Op. cit.,* pp. 250-251.) Ceci paraît en particulier justifié pour

16. *Lux perpetua,* Paris, 1949, pp. 289-293.
17. GOODENOUGH, *Jewish Symbols,* I, p. 248.

la synagogue de Naaran, où le thème est associé à la délivrance de Daniel. (*Op. cit.*, pp. 255-256.) Par ailleurs la mosaïque de la synagogue d'Hamman Lif en Tunisie présente, parmi d'autres thèmes de salut, une roue. Goodenough pense qu'elle peut être « une abréviation du char de Dieu comme psychopompe vers le ciel ».

Ces représentations ne sont pas restées étrangères à l'art chrétien archaïque. Une fresque de la catacombe des saints Pierre et Marcellin représente le soleil sur un char attelé de deux chevaux[18]. Mais surtout il faut mentionner ici la mosaïque du petit hypogée chrétien découvert au Vatican. Elle représente le char d'Hélios. Les commentaires soulignent que ceci fait allusion au Christ comme « soleil de justice ». Mais nous nous demandons si l'explication est suffisante. Les autres mosaïques de l'hypogée représentent des scènes classiques de délivrance qui se réfèrent à la fois au baptême et à la résurrection : celle de Jonas, du Bon Pasteur emportant la brebis, du pêcheur et des poissons. Il est difficile de ne pas rattacher le char du Christ-Hélios au même ensemble et de n'y pas voir l'expression de l'espérance eschatologique des chrétiens[19]. Nous rejoignons alors l'interprétation que Goodenough donne de la même scène dans la synagogue, avec la différence qu'ici c'est le Christ qui est représenté sous les traits d'Hélios.

Ainsi avons-nous l'attestation de la présence du char d'Hélios dans l'art chrétien et de sa signification eschatologique. Mais faut-il voir ici un emprunt pur et simple à la mythologie païenne ? Les exemples parallèles du Bon Pasteur, du Pêcheur, dont le style est emprunté à l'art hellénistique, mais qui ont été référés à des sujets bibliques, nous invitent à chercher s'il n'en est pas ici de même. Or une enquête, aussi bien archéolo-

18. WILPERT, *Le pitture delle Catacumbe romane*, pl. CIX, n. 2.

19. Voir aussi le fragment 6 de Méliton, où le baptême du Christ dans le Jourdain est rapproché du bain de soleil dans l'Océan. Sur ce texte, voir R. M. GRANT, « Melito of Sardis on baptism », *V. C.*, 4 (1950), 33-36.

gique que littéraire, nous montre que cette référence existe et qu'elle est précisément le char d'Élie. Dom Leclercq a justement remarqué le strict parallélisme des représentations de l'ascension d'Élie sur son char et du char d'Hélios. La représentation du char d'Élie s'inspire de toute évidence des représentations classiques du char d'Hélios. (*D.A.C.L.*, *art. cit.*, col. 2147-2149.)

Cette assimilation du char d'Élie au char du soleil nous est confirmée littérairement par des textes qui, jouant sur la relation en grec d'Ἠλιάς et d'Ἥλιος, comparent le prophète au soleil. Ceci est supposé dans un texte de Chrysostome, qui écrit d'Élie : « Il brilla plus que le soleil, alors et maintenant, et toute la terre que le soleil contemple, sa gloire la parcourt. » (*Hom. Elia,* I, 3 ; *P.G.*, LXIII, 464.) Le lien des deux noms est explicitement indiqué par Sedulius : « Élie, brillant par le nom et le mérite, est digne de briller sur les sentiers du ciel : en grec, son nom, par le changement d'une lettre, devient soleil. » (I, 168.) Cette analogie des noms se réfère à une analogie des images et suppose que la figure d'Élie était associée à des images solaires.

Ainsi le thème patristique de l'ὄχημα nous apparaît en premier lieu comme rassemblant en lui plusieurs images bibliques de véhicules célestes, essentiellement la *merkaba* d'Ézéchiel et le char d'Élie. Par ailleurs les chrétiens ont été amenés à lui donner de l'importance sur le plan archéologique à cause de l'importance du char d'Hélios dans la symbolique hellénique du voyage céleste de l'âme. Mais en reprenant les images hellénistiques, les chrétiens ont gardé l'idée biblique. Le cas rappelle ainsi un thème parallèle qui est celui des ailes. Celles-ci viennent de l'imagerie du *Phèdre,* mais désignent chez les chrétiens les ailes de la colombe, l'Esprit-Saint. De même ici l'ὄχημα emprunte des éléments de représentations au char du soleil. Mais il désigne lui aussi la puissance de l'Esprit-Saint, qui est ὄχημα et πτερόν.

Dès lors nous pouvons apporter une réponse à la question que nous posions au début. La désignation du baptême comme ὄχημα πρὸς οὐρανόν se réfère à un thème biblique, comme les autres noms du baptême. Ce thème unit à la fois l'image de la *merkaba* et celle du char d'Élie. Sa popularité a pu être facilitée par son analogie avec le thème du char du soleil. Mais son contenu est essentiellement de désigner le baptême comme l'action de l'Esprit-Saint qui élève l'âme de la vie terrestre à la vie céleste. Il désigne ainsi un aspect essentiel du baptême, parallèlement à σφραγίς, à ἔνδυμα, à βάπτισμα, à χρῖσμα à φωτισμός, qui en désignent d'autres aspects.

VI

LA CHARRUE ET LA HACHE

Parmi les textes d'Isaïe qui font partie du recueil des *Testimonia* se trouvent les versets 3 et 4 du chapitre II : « De Sion sortira la Loi et de Jérusalem la Parole de Yahweh... Ils forgeront leurs épées en socs de charrue et leurs lances en faucilles. Une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre et l'on n'apprendra plus la guerre. » Ce texte est cité à diverses reprises par Justin[1]. Cyprien le mentionne dans ses *Testimonia*[2]. On le retrouve dans le *Contre Celse* d'Origène[3]. L'histoire de son interprétation serait intéressante à écrire. Les plus anciens auteurs l'entendent du pardon des injures et de la non-violence qui caractérisent l'Église. A partir d'Eusèbe on l'applique à la paix constantinienne et à l'unité politique de l'univers[4].

Dans son traité *Contre les hérétiques,* Irénée est amené à mentionner ce texte. Il l'interprète d'abord dans le sens général de l'esprit pacifique des chrétiens, conformément à l'exégèse ancienne : « La loi de liberté, c'est-à-dire la parole de Dieu annoncée par les Apôtres, qui sont sortis de Jérusalem, a opéré dans le monde entier une grande transformation, changeant les glaives et les lances guerrières en instruments de paix, en charrues, que lui-même a fabriquées, et en faucilles, qu'il a données pour récolter le blé, si bien que les hommes ne pensent plus à se battre, mais tendent l'autre joue, quand ils sont

1. *I Apol.*, XXXIX, 1; *Dial.*, CX, 3.
2. *Testimonia,* II, 18; *C.S.E.L.*, 84-85.
3. V, 33; *G.C.S.*, 35-36.
4. *Prep. Ev.*, 9; *P. G.*, XXII, 712 C-D.

souffletés. Ce n'est pas d'un autre qu'ont parlé les Prophètes, mais de celui qui a fait ces choses. C'est bien Notre-Seigneur — et la parole s'est vérifiée en ces choses. » (*Adv. haer.*, IV, 34, 4.) Cette exégèse est toute voisine de celle de Justin (*I Ap.*, 39, 1) et n'appelle pas de remarque spéciale.

Mais Irénée développe cette interprétation prophétique dans une allégorie très subtile, comme il lui arrive parfois de le faire : « Car Notre-Seigneur lui-même est celui qui a fait la charrue et a apporté la faucille : ceci désigne la première semaille de l'homme, qui fut son modelage en Adam, et la récolte de la moisson par le Verbe dans les derniers temps. Et à cause de cela, celui qui unissait le commencement à la fin et est le Seigneur de l'un et de l'autre, a manifesté à la fin la charrue, le bois uni au fer, et a ainsi sarclé sa terre : en effet le Verbe solide, uni à la chair et fixé à cette matière, a nettoyé la terre inculte. » (IV, 34, 4.)

Le début du passage est clair. Irénée voit dans la charrue un symbole de la création, du modelage de l'homme, considéré comme une semaille, et dans la faucille un symbole du jugement final, où les justes seront moissonnés pour être engrangés dans les greniers célestes. Il est évident qu'il y a, sous-jacent au texte, le passage de *Jean*, IV, 35, sur celui qui sème et celui qui moissonne. D'ailleurs les mots : « Cette parole s'est vérifiée en ces choses », lui sont empruntés. Ajoutons qu'Irénée l'a commenté à deux reprises un peu plus haut. (IV, 23, 1 ; 25, 3.) Mais Irénée ne s'arrête pas à cela. Le Verbe unit le commencement à la fin. (Voir XX, 4.) Ceci veut dire que la charrue qui était au commencement reparaît à la fin. C'est là la conception irénéenne de la récapitulation, selon laquelle le Christ vient reprendre ce qui avait été fait en Adam : c'est le même qui a modelé l'homme et qui le restaure à la fin.

C'est à cette occasion qu'Irénée développe le symbolisme de la charrue. Il en retient plusieurs aspects : « le bois uni au fer », la manière dont le bois est « fixé », le sarclage des mauvaises herbes. C'est ce symbole que nous voudrions expliquer.

Certains éléments en sont explicitement formulés par Irénée. Le premier concerne l'union, dans la charrue, du bois et du fer. Irénée y voit un symbole de l'union dans le Christ de la nature divine et de la nature humaine : « Le Seigneur... a manifesté à la fin la charrue, le bois uni au fer et a ainsi sarclé la terre. En effet le Verbe solide (*firmum*), uni à la chair et fixé comme il l'a été, a nettoyé la terre inculte. »

Le parallélisme entre le bois et le fer, le Verbe et la chair est évident. Mais l'ordre des mots pourrait donner à croire que le bois désigne le Verbe et le fer la nature humaine. Inversement le mot *firmum* appliqué au Verbe et l'épithète *confixus* qui lui est rapporté orienteraient plutôt vers le fer de la charrue. Cette seconde interprétation est sûrement la bonne, comme le garantit un autre passage d'Irénée. Il s'agit du passage du *Livre des Rois* où il est question de la hache appartenant aux fils des prophètes et tombée dans l'eau — et qu'Élisée ramène à la surface en jetant dans le Jourdain un morceau de bois. (II *Reg.*, VI, 5-7.) Nous rencontrons ici la hache composée elle aussi de bois et de fer.

Or Irénée commente ainsi le passage : « Le prophète montrait que le solide (στερέον) Verbe de Dieu, que nous avions perdu par négligence, devait être retrouvé par l'économie du bois (ξύλον). Que le Verbe de Dieu ressemble à la hache (ἀξίνη) Jean le Baptiste le dit : « Voici que la hache est à la racine de l'arbre. Ce verbe, qui nous était caché, l'économie du bois l'a manifesté (ἐφανέρωσεν). » (V, 17, 4.) La parenté de ce texte avec celui de la charrue est évidente. Plusieurs expressions sont communes, que nous avons ici la fortune de posséder en grec et que nous pouvons restituer dans le texte latin (στερεόν = *firmum* ; ἐφανέρωσεν = *ostendit*). Or ici le fer est la nature divine, le Verbe, qui, séparé de la nature humaine par le péché est devenu caché, est ramené à la surface, manifesté, par l'incarnation.

Le symbolisme de la hache du prophète n'a pas été inventé par Irénée. Il se trouve déjà chez Justin. Ceci atteste l'ancien-

neté du symbole du fer uni au bois. Mais il est remarquable que chez Justin, le fer signifie l'homme pécheur. L'accent est mis non sur la solidité du fer, mais sur sa pesanteur : « Élisée jeta un morceau de bois dans le cours du Jourdain. Il repêcha ainsi la hache des prophètes. De même notre Christ nous a rachetés au baptême des péchés les plus pesants, par sa crucifixion sur le bois et le baptême de l'eau. » (*Dial.*, LXXXVI, 6.) L'interprétation de Justin se retrouve chez Tertullien : « Qu'y a-t-il de plus clair que cette figure du bois ? La dureté de ce monde, immergée dans l'abîme de l'erreur, est libérée par le bois du Christ, c'est-à-dire par sa passion. » (*Adv. Jud.*, XIII, 19; *P.L.*, II, 676.)

La même interprétation se retrouve au IV^e siècle chez saint Ambroise. (*Sacram.*, II, 11; Botte, 65; *Myst.*, 52; Botte, 125.)[5] L'auteur le plus explicite est Didyme : « Par le fer tombé dans l'abîme obscur est désignée la nature humaine, déchue de la lumière. Par le bois saisi et jeté dans le lieu où était l'objet recherché est symbolisée la glorieuse croix. » (*Trin.*, II; *P. L.*, XXXIX, 700 A.) Ici le fer est clairement désigné comme désignant la nature humaine, alourdie par le poids du péché. Quant au bois, c'est la glorieuse croix. Il convient de se rappeler ici que pour le christianisme ancien, la croix est considérée comme symbole de la puissance divine. Ceci apparaît dans l'*Évangile de Pierre* (41), dans les *Oracles sibyllins chrétiens*. (VIII, 216.)[6] Justin parle de la puissance (δύναμις) de la croix. (I *Ap.*, XXXV, 2). Il y voit « un très grand signe de force et d'autorité ». (I *Apol.*, LV, 2.)

De toute manière, ce qui nous importe est que le parallélisme entre le symbole de la hache et celui de la charrue nous autorise à reconnaître dans le bois de la charrue le symbole de la croix, puisqu'il en est ainsi pour le bois de la hache. Déjà,

5. Voir aussi PSEUDO-IRÉNÉE, Fg 26 et 28; Harvey, II, 492-493; PSEUDO-JÉRÔME, *Com. Marc*; *P. L.*, XXX, 637 C.

6. Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 294-303.

donc, en tant qu'elle est en bois, la charrue est un symbole de la croix. Et cela ne doit pas nous étonner, si nous nous souvenons des nombreux passages de l'Ancien Testament où nous rencontrons le ξύλον et où les auteurs du second siècle ont vu des symboles de la croix : arche du Paradis, bâton de Moïse, bois de l'arche, etc.

Mais dans le cas de la charrue — et sans doute aussi dans le cas de la hache (*Adv. haer.*, V, 17, 3 ; *P. G.*, 117, 1 C) — il y a autre chose qui est la forme même. Le texte d'Irénée est ici celui-ci : « Le Verbe solide (*firmum* = στερεόν) uni à la chair et fixé comme il l'a été (habitu tali confixus). » (IV, 34, 4.) La manière dont le Verbe est fixé à la chair ressemble ainsi à celle dont le fer est fixé à la charrue, la chair étant symbolisée par la croix. Le texte ici est plus difficile. Les mots *habitu tali* peuvent en effet être interprétés de diverses manières. Par ailleurs l'image au premier abord nous étonne. Mais ici encore nous nous trouvons en présence de rapprochements qui permettent difficilement de mettre en doute l'interprétation que nous proposons[7].

En effet la charrue comme symbole de la croix se trouve explicitement dans la *Première Apologie* de Justin. Il énumère diverses figures de la croix dans le monde sensible, le mât du navire, la doloire du charpentier, le visage de l'homme, l'étendard militaire. (LV, 3-6.) « Rien dans le monde ne peut exister ni former un tout (κοινωνίαν ἔχειν) sans ce signe. » (LV, 2.) Or dans cette énumération se trouve la charrue : « Peut-on labourer (ἀροῦται) sans elle (= la croix) ? » (LV, 3.) La comparaison s'explique si l'on se souvient que le type ancien de la charrue, dessine en effet une croix, le timon correspondant au pilier vertical, le soc et le manche formant de part et d'autre les deux bras horizontaux[8].

7. Voir les objections proposées par J. DOIGNON, « Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée », *R.S.R.*, 43 (1955), 535-545.
8. Voir DAREMBERG-SAGLIO, *D.A.G.R.*, p. 353.

Qu'Irénée dépende de Justin, dont on sait qu'il s'inspire souvent, la chose est rendue probable par le fait que voici : Nous avons vu que le point de départ d'Irénée était *Isaïe*, II, 2-3. Dans une première partie, celle que nous avons laissée de côté tout à l'heure, il interprète le changement des épées en charrue de l'attitude pacifique des chrétiens. (IV, 24, 4.) Or cette interprétation se trouve chez Justin : « Nous avons changé les instruments de guerre en charrues et en outils agricoles, cultivant la piété, la justice, la bienveillance. » (*Dial.*, CX, 3.) Mais il y a plus. Nous rencontrons à deux reprises dans le passage d'Irénée une expression que nous n'avons pas encore relevée. Il était question « du Verbe de Dieu changeant les épées et les lances en instruments de paix, en charrues, que lui-même a fabriquées, et en faucilles, qu'il a fournies pour récolter le blé ». (IV, 34, 4.) Et un peu plus loin : « C'est lui qui a fait la charrue. »

Or Justin nous fournit ici encore l'explication : « Quand Jésus vint au Jourdain, on le croyait fils de Joseph le charpentier ; il passait pour un charpentier, car tandis qu'il était parmi les hommes il fabriquait (εἰργάζετο) ces ouvrages de charpentier, des charrues (ἄροτρα) et des jougs (ζυγά), enseignant les symboles de la justice et de la vie active. » (*Dial.*, LXXXVIII, 8.) Ce passage est évidemment en relation avec le commentaire d'*Isaïe*, II, 3-4 que nous avons cité dans le passage précédent. On a même proposé de corriger le banal « ouvrages de charpentier » (τεκτονικὰ ὄργανα) en « instruments de guerre » (πολεμικὰ ὅπλανα) ce qui rendrait la référence plus explicite.

Mais l'intérêt est que nous voyons apparaître un thème nouveau : celui de Jésus charpentier fabriquant des charrues. On sait que ceci se retrouve dans l'*Évangile de Thomas*. (XIII, 1.) Il est très possible d'ailleurs que ce soit l'application de la prophétie d'Isaïe au Christ qui ait engendré ce thème. Le cas ne serait pas unique. Bien des détails du folklore évangélique viennent ainsi d'Isaïe : l'âne et le bœuf de la crèche

viennent de I, 2 ; la grotte de la nativité de XXXIII, 16[9] ; les rois et leurs chameaux de LX, 6. Il est possible que notre thème ait son origine dans le passage de Justin. De toute manière il est bien certain que c'est à lui qu'Irénée l'a emprunté.

On remarquera d'ailleurs que l'application de la prophétie à Jésus présente chez Justin et Irénée un double plan. D'une part elle est prise au sens matthéen, c'est-à-dire appliqué à un détail anecdotique de la vie de Jésus, comme Matthieu le fait pour *Michée,* V, I : « Et toi Bethléem, terre de Juda » ou pour *Osée,* XI, I : « J'ai rappelé mon fils d'Égypte. » Par ailleurs ce détail anecdotique est lui-même significatif d'une réalité spirituelle, celle de Jésus enseignant aux hommes la justice et la charité, ce qui correspond à une interprétation messianique et spirituelle. Tel est l'ensemble du thème du Christ fabriquant des charrues.

Il paraîtra alors bien vraisemblable que si Irénée s'est inspiré de Justin dans la première partie de son exégèse d'*Isaïe,* II, 2-3, il en est de même aussi de la seconde, celle qui concerne l'allégorie de la charrue. La seule différence est que Justin traite les deux questions dans des passages différents et qu'Irénée les rassemble dans un unique endroit. Mais ceci est bien dans sa manière synthétique[10]. On peut ajouter que si Justin ne fait pas allusion à *Isaïe,* II, 2-3 dans son passage sur l'allégorie de la charrue, il est bien probable qu'il l'a dans l'esprit, car en général il utilise des symboles qui ont une référence scripturaire. Ainsi dans le même passage, montrant dans la figure formée par le nez et les arcades sourcilières un symbole de la croix, il renvoie à *Lamentations,* IV, 20.

Ainsi Justin nous donne une référence antérieure à Irénée du symbolisme cruciforme de la charrue. Il faut ajouter que

9. Voir JUSTIN, *Dial.,* LXXVIII, I.

10. On retrouve le parallèle de la charrue et de la croix à propos d'*Isaïe,* II, 2-3, dans EUTROPE, *De Solstic. et Aequinoct., P. L., Suppl.,* I, 465.

ce symbolisme se retrouve par la suite et que son appartenance à la tradition est ainsi attestée de façon continue. Les *Actes de Pierre* (20) mentionnent la charrue (*aratrum*) dans une liste des titres du Christ. Minucius Félix emprunte à Justin sa liste des symboles cosmiques de la croix. Et il mentionne la charrue : « Lorsqu'on tient droit le joug (*iugum*), c'est le signe de la croix. » (*Octavius,* 29.) Mgr Pellegrino oppose ce symbolisme à celui de Justin, en notant que dans l'un il s'agit du joug, dans l'autre de la charrue[11]. Mais ceci me paraît méconnaître que la figure est constituée par l'ensemble du joug, constituant la branche la plus longue, et du manche prolongé par le soc, l'ensemble constituant la charrue[12].

Au IVe siècle, en domaine latin, Grégoire d'Elvire voit dans la charrue un des noms du Christ : *Aratrum nuncupatur quia signo crucis suae dura pectora subiciuntur ut necessario semini ipsa praeparentur.* (*De fid. orth.* 6; *P. L.*, XX, 43 A.) Ceci rejoint Irénée, pour qui la charrue n'est pas seulement figure de la croix, mais du Verbe lui-même. Plus tard Cassien écrit : « Labourons nos cœurs avec la charrue, c'est-à-dire le souvenir de la croix. » (*Coll.*, I, 22.) Dölger[13] renvoie à un texte d'Éphrem, en domaine syriaque, sur lequel nous aurons à revenir, mais que nous pouvons déjà mentionner, comme symbolisme de la forme de la croix : « Le champ du Christ est cultivé; aucune mauvaise herbe ne peut y pousser; il est labouré avec la charrue de la croix et les épines en sont entièrement arrachées. » (*Sur la Résur. de Lazare,* II; *B.K.V.*, XXXVII, 176.) On se souviendra que le Christ est appelé « laboureur » (ἀροτήρ) par Clément d'Alexandrie. (*Ped.*, III, 12 : *G.C.S.*, 291, 19.)

11. *M. Minucii Felicis Octavius,* p. 282.

12. Hippolyte nous montre le Christ portant la croix, comme une charrue, sur son épaule et labourant avec elle l'Église (*Ben. Isaac et Jacob* ; Mariès, 89-91).

13. « Profane und religiöse Brandmarkung der Tiere », *A.C.*, III, pp. 36-38.

Maxime de Turin[14] nous donne une description plus détaillée de la charrue : « Le bon laboureur lorsqu'il se prépare à retourner la terre et à chercher les aliments de la vie ne s'efforce pas de faire cela autrement que par le signe de la croix. Quand il fixe le sep (*dentale*) sous le soc, qu'il attache les ailerons (*anses*), qu'il pose le manche (*stiua*), il imite la forme de la croix (*figuram crucis*). En effet l'agencement (*compactio*) lui-même est une imitation de la Passion du Seigneur. » (*Hom.* 50; *P. L.*, LVII, 341.) Cette description est très exactement celle de la charrue romaine[15]. Maxime semble voir dans chacune des parties de la charrue un symbole de la croix. Ceci serait vrai en particulier des deux ailerons fixés de chaque côté du sep et destinés à rejeter la terre de côté. Et par ailleurs l'ensemble (*compactio*) en serait à son tour la figure[16].

La question se pose alors de savoir si le symbole cruciforme de la charrue se trouve dans les monuments figurés. Jusqu'à présent les résultats restaient négatifs. Une pierre gravée de la galerie de Florence, reproduite dans DAREMBERG-SAGLIO (I, 353), montre de façon frappante la forme de croix de la charrue grecque. Mais la pièce n'est pas chrétienne. Dom Leclercç ne trouve à mentionner qu'un sarcophage du musée du Latran, où l'on voit Adam et Ève, Daniel parmi les liens, le bon Pasteur et enfin un groupe représentant un laboureur conduisant un couple de bœufs. La charrue est visible et ressemble vaguement à une croix. Mais rien ne permet de supposer que ce soit là l'objet de la représentation. Ici encore les récentes découvertes palestiniennes ont modifié la question. Elles ont montré que le symbolisme cruciforme de

14. Voir H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, pp. 36-38.

15. DAREMBERG-SAGLIO, *D.A.G.R.*, I, 355-356.

16. En domaine grec, saint Nil écrit : « Nous tenons le manche de la charrue, sauvant la forme de la croix » (*Monast. exercit.*, 6; *P. G.*, LXXIX, 725 A).

la charrue était connu du judéo-christianisme et que c'est de là que Justin devait le tenir[17].

Il reste un dernier trait du texte d'Irénée à expliquer. C'est le travail accompli par la charrue et son symbolisme. Elle est symbole des œuvres de la paix par opposition à celles de la guerre, dans la première partie. Ceci est l'idée de Justin. Plus loin elle désigne « le premier ensemencement de l'homme, qui fut le modelage selon Adam ». (IV, 34, 4; *P. G.*, 1086 B.) Mais il n'est pas ici question de la charrue comme croix. Ceci n'apparaît qu'avec le dernier passage (1086 B) : « Le Seigneur a manifesté la charrue à la fin, le bois uni au fer et ainsi a sarclé (*expurgauit*) sa terre, parce que le Verbe solide uni à la chair et fixé de la manière dont il l'a été a nettoyé (*emundauit*) la terre inculte (*siluestrem*). »

L'idée est bien nette : la charrue arrache les mauvaises herbes. C'est bien son but : elle ouvre le sol et coupe les racines des plantes parasites. Le symbole est clair. Dans le second « ensemencement », le Verbe fait chair doit d'abord arracher les mauvaises herbes du péché, avant de jeter la nouvelle semence. Or c'est là précisément le but de la croix, qui détruit le péché. Ce symbolisme va nous amener à rencontrer un nouveau groupe de textes qui vont confirmer le symbolisme de la charrue comme croix. Nous lisons dans l'*Homélie pascale* inspirée d'Hippolyte et publiée par Pierre Nautin : « Le Christ a été couronné d'épines, effaçant toute la malédiction ancienne de la terre et extirpant (ἐξημερῶν) par sa divine tête les épines trop abondantes qui résultent du péché. » (57.)

M. Nautin commente ainsi le passage : « Les épines sont venues sur la terre à la suite du péché (*Gen.*, III, 17-18.) C'est pour nous délivrer de cette ancienne malédiction que le Christ porte des épines; le Christ en croix est la *charrue* qui arrache de la terre les épines du péché, dont celles du sol sont le symbole. » (*S.C.*, p. 98-99.) Le commentaire dépasse la lettre du

17. Voir B. BAGATTI, *art. cit.*, p. 4.

texte, mais il en paraît bien l'explication la plus plausible. L'image de la charrue, si elle n'est pas explicite, est sous-jacente, car c'est à elle seule que convient avec exactitude le fait d'extirper les mauvaises herbes de la terre. Le sens propre de ἐξημεροῦν est en effet « défricher ». L'image de la croix comme charrue apparaît donc ici dans l'éloge de la croix qui fait partie de l'homilétique pascale, à côté d'autres symbolismes que nous rencontrons dans le texte d'Hippolyte [18].

La signification de la croix par la charrue chez Irénée paraît donc bien établie. Ceci va peut-être nous apporter un élément de solution à une célèbre énigme de l'épigraphie ancienne, celle du fameux carré magique. On sait les multiples interprétations de ce carré qui ont été tentées, en particulier par le P. de Jerphanion et plus récemment par M. Carcopino, qui résume les travaux antérieurs [19]. Dans les solutions proposées pour l'interprétation de cette énigme, deux choses semblent acquises. La première est qu'elle figure une croix à la fois par sa disposition générale et par la place des T, figures de la croix [20]. On s'en convaincra en disposant ainsi le carré :

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

18. Voir aussi JÉRÔME, *Com. Is.*, I, 2; *P. L.*, XXIV, 45 C. Un mystérieux passage des *Odes de Salomon* (XXIII, 10; LABOURT, p. 25) qui nous parle d'une roue « qui fauche, coupe, déracine des forêts, trace une route », et où certains voient un symbole de la croix pourrait être en relation avec notre thème.

19. *Études d'histoire chrétienne,* Paris, 1953, pp. 11-91. Voir aussi J. VENDRYÈS, « Une hypothèse sur le carré magique », *C.R.A.I.B.L.*, 1953, 198-206.

20. Voir H. RAHNER, « Das mystiche Tau », *Z.K.T.*, 75 (1953), pp. 385-410.

Le second point est que le mot bizarre *arepo* semble bien en rapport avec le mot celte *arepennis* qui signifie « arpent » et désigne la charrue[21].

Or il est curieux que M. Carcopino, qui souligne ces deux traits, n'établit pas de relation entre eux. Sans doute le symbole de la croix comme charrue ne lui apparaissait-il pas utilisé dans le milieu où il situe l'origine du carré. Quel est pour lui ce milieu ? C'est la vallée du Rhône, au temps de saint Irénée. Or notre étude a précisément établi que ce symbole était connu de saint Irénée. Ceci apparaît comme une confirmation et de l'hypothèse de M. Carcopino, rattachant le carré au milieu de saint Irénée, et de notre hypothèse, qui reconnaît la croix dans le passage d'Irénée sur la charrue.

Un dernier trait du passage d'Irénée va d'ailleurs se trouver un équivalent dans le carré magique. Irénée écrit en effet : « Celui qui unit le commencement à la fin et est le Seigneur de l'un et de l'autre a manifesté la charrue à la fin. » (IV, 34, 4.) Or M. Carcopino a proposé de façon intéressante de voir dans les lettres A et O, qui entourent le T au sommet des quatre branches de la croix dans le carré, l'alpha et l'oméga, qui, dans l'*Apocalypse* de Jean, sont les symboles du Christ comme commencement et fin[22]. Ce symbolisme a, dans le passage d'Irénée, un sens antignostique. Les gnostiques interprétaient *Jean,* IV, 35 : « Autre celui qui sème, autre celui qui récolte » de l'opposition du Démiurge créateur et du Christ rédempteur. Irénée affirme au contraire l'unité de l'un et de l'autre. Comme la croix, figurée par la charrue, a été présente à l'origine, dans le premier ensemencement, elle l'est aussi à la fin, dans le sarclage ultime.

Le passage d'Irénée nous donne ainsi une clef non seulement pour le lien de la croix et de la charrue, mais aussi pour celui de ce symbole avec l'A et l'O. Il nous montre aussi le

21. ERNOUT-MEILLET, *Dict. Etym. langue lat.,* Paris, 1939, p. 70.
22. *Loc. cit.,* pp. 40-41.

lien de tout cet ensemble avec un milieu antignostique. On remarquera en particulier que l'image de la semence et du semeur (*Sator*) est en relation avec l'importance de ce thème dans le gnosticisme valentinien — et ne se retrouve dans d'autres milieux anciens. Cette tentative d'explication suppose le bien-fondé de la relation du carré avec le milieu d'Irénée — et de bons esprits la contestent. Au surplus tant d'explications ont été proposées du carré qu'elles invitent à être modestes. Mais si l'hypothèse de M. Carcopino se confirmait, le symbolisme irénéen de la charrue comme symbole de la croix lui apporte une remarquable confirmation.

VII

L'ÉTOILE DE JACOB

L'importance des recueils de *Testimonia* dans la première communauté chrétienne a été depuis longtemps signalée, en particulier par Rendel Harris. Cerfaux a montré comment fréquemment à travers certains de ces textes la théologie archaïque avait trouvé son expression. Mais ces affirmations ont trouvé une confirmation dans les découvertes de Qumrân. Elles montrent en effet que des recueils analogues existaient dans le judaïsme. Et, fait plus remarquable encore, qu'ils étaient déjà constitués en partie des mêmes textes. Du coup l'intérêt des *Testimonia* pour rattacher le christianisme à son milieu originel devient considérable. Nous voudrions le montrer à propos de *Nombres*, XXIV, 17.

La présence de la prophétie de Balaam sur « l'étoile de Jacob » dans les *Testimonia* primitifs a été dès longtemps signalée. En effet le texte est mentionné par Justin et par Irénée, chez qui l'on s'accorde à voir l'utilisation de recueils plus anciens. Toutefois le texte n'est pas explicitement cité dans le Nouveau Testament. On pensait toutefois y reconnaître plusieurs allusions. Mais la chose était contestée. Or il semble qu'on puisse la considérer comme tranchée du fait que le texte est sans doute le plus fréquemment cité dans les manuscrits de Qumrân. Il jouissait donc d'une popularité particu-

lière à l'époque où s'est constitué le Nouveau Testament. Nous avons d'abord à établir ce premier point.

Les manuscrits de Qumrân actuellement publiés présentent plusieurs citations de notre texte. Dans *D.S.W.*, *Nombres*, XXIV, 17 est cité intégralement et appliqué à David (XI, 6). Il est possible également que *D.S.W.*, VI, 6 et XVI, 1 y fasse allusion[1]. La *Bénédiction du prince de la congrégation* utilise un recueil de *Testimonia* concernant le sceptre (*schebet*) où sont associés *Isaïe*, XI, 1 et *Nombres*, XXIV, 17. (*I Q Ben.*, V, 27[2].) Plus remarquable encore est la présence de *Nombres*, XXIV, 15-17 dans un recueil de *Testimonia* où il est associé à *Deutéronome*, V, 28-29 et à *Deutéronome*, XXXIII, 8-11[3]. On remarquera dans ces deux derniers cas le groupement de notre texte avec certains autres.

Une dernière mention est spécialement intéressante. C'est celle du *Document de Damas*. Nous devons citer tout le passage : « Quand les deux maisons d'Israël se séparèrent, Éphraïm quitta Juda; ceux qui se détournèrent furent livrés à l'épée, mais ceux qui restèrent fermes échappèrent vers le pays du Nord, suivant la parole : J'exilerai la *sikkuth* (tente) de votre roi et le *kiyyun* (piédestal) de vos idoles au-delà des tentes de Damas. (*Amos*, V, 26-27.) Les Livres de la Loi, telle est la tente du roi, ainsi qu'il a dit : Je relèverai la tente de David qui est tombée (*Amos*, IX, 11). Le roi est l'assemblée et le *kiyyun* des idoles ce sont les livres des prophètes, dont Israël a méprisé les paroles. L'étoile est l'interprète de la Loi qui vint à Damas, comme il est écrit : Une étoile sortira de Jacob et un sceptre se lèvera d'Israël. (*Num.*, XXIV, 17.) Le sceptre c'est le prince de toute la congrégation. Quand il se lèvera, il détruira tous les fils de Seth. » (VII, 12-21.)

1. CARMIGNAC, Les citations de l'A.T. dans « La Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres », *R.B.*, 63 (1956), p. 385.
2. *Qumrân Cave*, I, pp. 128-129.
3. ALLEGRO, « Further Messianic References in Qumrân Literature », *J.B.L.*, 65 (1956), pp. 182-187.

Nous aurons à revenir sur ce texte. Qu'il suffise pour le moment de faire trois remarques. En premier lieu le passage de la citation d'*Amos,* v, 26 à celle de *Num.,* XXIV, 17 s'explique par le fait que le texte authentique d'Amos porte : « Kiyyun, vos idoles, l'étoile de votre Dieu. » Le *C.D.C.* cite librement, mais fait allusion au texte authentique. En second lieu « l'étoile » qui désignait David dans *D.S.W.,* le Messie davidique dans *I Q Test.,* est ici appliqué de façon singulière à « l'Interprète de la Loi[4] » au pays de Damas, qu'il s'agisse du Maître de Justice ou d'un autre. Enfin nous constatons que les deux citations d'Amos se retrouvent dans les *Actes des Apôtres.* La seconde, qui fait partie d'ailleurs d'un recueil de *Testimonia* de Qumrân (*4 Q Flor,* 3)[5], est dans la bouche de Jacques, à propos de la conversion des Gentils. (XV, 16-17.) Le texte donné par *Actes* diffère des LXX, mais est le même que celui du *C.D.C.* et de *4 Q Flor.*

Par ailleurs le texte d'*Amos,* v, 26-27 se trouve dans le discours d'Étienne. (*Act.,* VII, 42-43.) On imagine difficilement qu'une citation si singulière ait été faite par Étienne sans dépendance du *C.D.C.* ou des dossiers de Qumrân. La citation d'Étienne est conforme au texte des LXX. Elle comprend cependant une curieuse correction. Au lieu de « au-delà de Damas », le texte dit « au-delà de Babylone ». Or il est très curieux que Rabinowitz, étudiant la citation d'Amos dans le *C.D.C.,* pense que Damas y désigne en réalité Babylone[6]. Il est à croire que cette interprétation d'Amos existait déjà dans l'exégèse juive au temps du Christ. Remarquons enfin que le texte d'Amos se retrouve chez Justin. (*Dial.,* XXII, 3-4.)

Mais nous devons d'abord continuer notre enquête en abordant les *Testimonia* chrétiens[7]. Leur étude est décisive. La

4. Voir H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré,* p. 227.
5. ALLEGRO, *op. cit.,* p. 176.
6. « The Damaskus (Zadokite) Fragments », *J.B.L.,* 73 (1954), pp. 26 et 33.
7. On remarquera qu'en dehors de Qumrân, *Num.,* XXIV, 17, est cité par Philon dans le seul passage messianique de son œuvre (*Praem.,* 16,

prophétie de *Nombres*, XXIV, 17 apparaît à plusieurs reprises. Un premier texte présente un spécial intérêt, parce qu'il constitue la charnière entre Qumrân et le judéo-christianisme, ce sont les *Testaments des XII Patriarches*. Que l'on y voie avec de Jonge un ouvrage proprement chrétien ou qu'on reste fidèle à la doctrine des interpolations, il reste que sous sa forme actuelle, c'est un ouvrage chrétien. Or la prophétie de *Nombres* s'y rencontre textuellement deux fois dans des contextes importants.

La première citation se trouve dans *Testament de Lévi*, XVII, 3. Elle se présente ainsi : 'Ανατελεῖ ἄστρον ἀυτοῦ (= ἱερέα καίνον) ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως φωτίζων φῶς γνώσεως. De Jonge observe que la manière dont la citation est présentée paraît comporter une allusion à *Matthieu*, II, 2, l'étoile des mages[8]. En effet dans le texte de *Nombres* l'étoile désigne le Messie lui-même. Ici elle désigne un astre qui apparaît et qui est le signe de la venue du Messie. Ceci est souligné par les mots ἐν οὐρανῷ que l'on retrouvera à propos de l' « étoile des mages » dans Ignace, *Éphésiens*, XIX, 2 et Justin, *Dialogue avec Tryphon*, CVI, 4. L'allusion au « roi » renvoie aussi à *Matthieu*, II, 2. Enfin l'expression ἀστρον αὐτοῦ rappelle αὐτοῦ τὸν ἀστέρα du même passage. La fin de la citation est empruntée à *Osée*, X, 12. On notera enfin que l'application de la prophétie de l'étoile au Messie prêtre est étrangère aux documents de Qumrân, sauf peut-être au *C.D.C.* Elle paraît supposer l'unité chrétienne du Messie à la fois prêtre et roi.

La seconde citation est dans le *Testament de Juda*, XXIV, 1 : 'Ανατελεῖ ἄστρον ἐξ 'Ιακὼβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ὡς ἥλιος δικαιοσύνης. La citation est conforme aux LXX, qui lisent ἄνθρωπος pour *schebet*. On notera le rapprochement avec *Malachie*, III, 20. Ce rapprochement est peut-être aussi supposé dans la fin de *Testament de Lévi*, XVIII, 3, « ἐν ἡλίῳ ἡμέρα ».

95). Voir M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 39.

8. *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 154.

Malachie, III, 20 se trouvera aussi dans la collection des *Testimonia* chrétiens.

La présence de *Nombres,* XXIV, 17 dans les recueils de *Testimonia* archaïques est par ailleurs attestée par l'usage qu'en font les plus anciens auteurs qui usent des *Testimonia.* Le premier est Justin. C'est par référence à notre texte qu' « étoile » est mentionnée dans la liste des titres traditionnels du Christ : « Il est nommé étoile (ἄστρον) par la bouche même de Moïse, Orient (ἀνατολή) par celle de Zacharie, bâton (ῥάβδος), fleur (ἄνθος), pierre angulaire (λίθος ἀκρογωνιαῖος). » (*Dial.,* CXXVI, 1.) On notera que ῥάβδος et ἄνθος viennent d'*Isaïe,* XI, 1, que nous avions déjà trouvés rapprochés de *Nombres,* XXIV, 17 dans les dossiers de Qumrân[9].

Ce rapprochement se retrouve dans un autre passage de Justin : « Un autre prophète, Isaïe, annonce la même chose en d'autres termes. Une étoile se lèvera de Jacob et une fleur poussera sur la tige (ῥίζα) de Jessé. Cette étoile lumineuse qui se lève, cette fleur qui pousse sur la tige de Jessé, c'est le Christ. » (I *Apol.,* XXXII, 12-13.) On remarquera que *Nombres,* XXIV, 17 et *Isaïe,* IX, 1 sont fondus en une seule citation attribuée à Isaïe. Ce type de citations composites, fréquent dans la toute première littérature chrétienne, en particulier chez le Pseudo-Barnabé, est caractéristique de l'appartenance des textes aux *Testimonia.*

Une troisième citation de Justin va nous apporter d'autres éléments : « Moïse lui-même a donné à entendre qu'il devait se lever comme un astre de la race d'Abraham. Voici ces paroles : Un astre se lèvera de Jacob et un chef (ἡγούμενος) d'Israël. Et une autre Écriture dit : Orient (ἀνατολή) est son nom. (*Zach.,* VI, 12.) Aussi lorsqu'un astre se leva dans le ciel à sa naissance, comme il est écrit dans le *Mémoire des Apôtres,* les mages d'Arabie reconnaissant l'événement, s'en vinrent et l'a-

9. Sur ce rapprochement, voir M. A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament,* pp. 32-34.

dorèrent. » (*Dial.*, CVI, 4.) On notera la traduction ἡγούμενος pour *schebet*. Justin se sépare ici des LXX et se rapproche du texte hébreu. Peut-être a-t-il été influencé par *Genèse*, XLIX, 10, qui fait partie du même groupe[10] et où ἡγούμενος traduit « bâton de commandement » dans les LXX. Le mot apparaît aussi dans *Michée*, V, 1, d'après *Matthieu*, II, 6.

La prophétie de *Nombres* comporte ici deux rapprochements intéressants. Le premier concerne *Zacharie*, VI, 12. Dans les LXX, ἀνατολή y traduit *semah*, c'est-à-dire « surgeon ». C'est également le cas dans III, 8 et dans *Jérémie*, XXIII, 5. Or Justin entend le mot au sens de « levant », qui est également possible. Il semble, comme l'a remarqué Schlier, que ceci soit dû à l'influence d'ἀνατελεῖ dans *Nombres*, XXIV, 17 avec lequel les *Testimonia* le groupaient[11]. Le sens donné par Justin à *Zacharie*, VI, 12 serait donc une nouvelle allusion à *Nombres*, XXIV, 17.

Mais cette allusion semble être plus ancienne que Justin. D'une part en effet Philon cite ἀνατολή comme un des noms du Logos, en l'entendant au sens de « levant ». Or ceci paraît bien déjà se référer à *Zacharie*, VI, 12 interprété en fonction de *Nombres*, XXIV, 17. C'est sans doute aussi de la même manière qu'il faut interpréter l'expression ἀνατολὴ ἐξ ὕψους de *Luc*, I, 78. En effet l'expression paraît bien se référer à la désignation du Messie comme « surgeon qui vient de Dieu » d'après *Zacharie* et *Jérémie*. Et d'autre part *Luc*, I, 79 montre que le mot est associé à l'idée de lumière. Ainsi *Luc*, I, 78 comprendrait lui aussi une allusion indirecte à *Nombres*, XXIV, 17 et serait à ajouter à notre dossier des allusions au texte[12].

D'autre part le texte de Justin apporte un autre élément d'un très grand intérêt : c'est le rapprochement qu'il établit entre *Matthieu*, II, 1 et *Nombres*, XXIV, 17. Nous avions déjà vu que

10. Voir *I Apol.*, XXXII, 1.
11 'Ανατολή, *T.W.N.T.*, I, 355.
12. Voir P. BENOÎT, « L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc, I », *N.T.S.*, 3 (1956), 186-187.

le *Testament de Lévi* établissait une relation entre « l'étoile de Jacob » et « l'étoile des mages ». Ici Justin va plus loin et voit dans l'étoile des mages la réalisation de la prophétie de Balaam. Nous aurons à nous interroger sur la relation des deux thèmes.

L'ensemble des éléments que nous avons réunis jusqu'à présent nous a montré que *Nombres,* XXIV, 17 se présentait avec une remarquable continuité dans un certain nombre de contextes précédant immédiatement et suivant immédiatement le Nouveau Testament. Il est donc certain qu'il faisait partie des *Testimonia* que le christianisme primitif a reçus de la communauté de Qumrân. La présence de l'étoile sur les monuments judéo-chrétiens le confirme. Il est donc *a priori* certain que le texte faisait partie du dossier utilisé par les auteurs du Nouveau Testament. Cependant celui-ci ne le cite jamais explicitement. Mais la question se pose de savoir s'il n'y fait pas allusion. Il nous faut donc examiner les cas où cette allusion est possible.

Le premier est l'*Apocalypse*. Le thème de « l'étoile du matin » (ὁ ἀστὴρ ὁ πρωϊνός) y apparaît deux fois. L'expression par elle-même n'est pas décisive. Toutefois nous remarquerons que dans le premier passage (*Apocalypse,* II, 26-28), l'allusion à l'étoile du matin est précédée d'une citation du *Psaume* II, 8-9 : « Je lui donnerai puissance sur les nations et il les régira avec un sceptre (ῥάβδος) de fer. » Or dans *Nombres,* XXIV, 17, l'étoile et le sceptre sont associés. Mais par ailleurs *Nombres,* XXIV, 17 faisait partie d'un dossier sur le sceptre, que nous avons déjà rencontré à Qumrân et qui comprenait *Genèse,* XLIX, 10, *Isaïe,* XI, 1-5. (*I Q Ben.,* V, 24-28.) *Psaume* II, 8-9 devait en faire partie. Dès lors « l'étoile du matin » paraît devoir elle aussi être interprétée en fonction de ces *testimonia* et se référer à *Nombres,* XXIV, 17.

Or ceci nous est confirmé de façon certaine par le second passage de l'*Apocalypse,* XXII, 16 : « Je suis la racine (ῥίζα) et la race de David, l'étoile brillante du matin (ὁ ἀστὴρ ὁ λαμ-

πρὸς ὁ πρωϊνός). » Ici en effet « la racine » est une citation d'*Isaïe,* XI, 1, comme le confirme l'expression « la race de David ». Or *Isaïe,* XI, 1, était associé dans les *Testimonia* à *Nombres,* XXIV, 17, comme l'atteste le passage de Justin que nous avons cité et qui unit les deux citations dans une citation composite attribuée à *Isaïe.* Cette citation composite est sûrement à la base d'*Apocalypse,* XXII, 16. Donc l'étoile du matin se réfère ici sûrement à *Nombres,* XXIV, 17. Et ceci confirme qu'il en est également de même dans *Apocalypse,* II, 26.

On peut se demander si l'épithète πρωϊνός n'est pas elle aussi une allusion à *Nombres,* XXIV, 17, qui confirmerait la dépendance. En effet nous lisons dans ce texte : « ἀνατελεῖ ἄστρον ». Le verbe ἀνατέλλειν évoque l'idée d'ἀνατολή, comme nous l'avons déjà remarqué. Or ἀνατολή peut se référer à une détermination locale : il signifie alors « levant », « orient ». Mais il peut se référer aussi à une détermination temporelle : il signifie alors « lever (du soleil) », « aurore ». En ce sens le mot est voisin du sens de πρωΐ. Et comme ἀνατολή n'a pas d'adjectif usuel correspondant, on comprend que πρωϊνός soit employé pour en tenir lieu.

Ceci nous permet sans doute alors de voir également une allusion à *Nombres,* XXIV, 17, dans un autre texte du Nouveau Testament, *II Pierre,* II, 19. Après avoir rapporté le récit de de la Transfiguration, l'auteur continue : « Et nous avons comme appui solide (de notre espérance) la parole prophétique, vers laquelle vous avez raison de vous tourner comme vers une lampe brillant dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour brille et que l'étoile du matin se lève (φωσφόρος ἀνατείλῃ) dans vos cœurs. » Le mouvement de la pensée semble être celui-ci : la Transfiguration est une anticipation de la lumière eschatologique; nous attendons la venue de cette lumière en nous appuyant sur la parole prophétique qui annonce que le jour brillera et que l'étoile du matin se lèvera. En d'autres termes nous pensons que l'allusion au jour et à l'étoile du matin doit être référée à προφητικὸς λόγος.

Or les deux expressions sont associées dans les dossiers archaïques, comme l'atteste Justin. Nous pouvons comparer en effet *Dial.*, C, 4 : « Il est appelé Sagesse, Jour, Aurore » et CXXXVI, 1 : « Il est appelé Sagesse par la bouche de Salomon, Étoile par celle de Moïse, Aurore par celle de Zacharie. » Il est clair que nous avons la même séquence et qu'étoile et jour font l'un et l'autre partie du dossier. Leur rapprochement dans II *Pierre*, II, 19 paraît supposer ce dossier. Nous avons traité ailleurs des textes bibliques à quoi renvoie le titre Jour[13]. Celui d'étoile, comme l'affirme explicitement Justin, vient de *Nombres*, XXIV, 17. Il en vient donc aussi dans *II Pierre*, II, 19. L'expression d'ailleurs « φωσφόρος ἀνατείλῃ » paraît l'écho d' « ἄστρον ἀνατελεῖ ». Ceci n'est pas sans intérêt pour l'interprétation même de la Transfiguration qui apparaît à l'auteur de l'*Épître* comme la réalisation anticipée de la prophétie de *Nombres*, XXIV, 17, c'est-à-dire de la gloire du Messie davidique.

Aussi l'analogie des contextes où l'étoile est mentionnée dans ces divers passages et où nous la voyons mentionnée à Qumrân et dans les *Testimonia* judéo-chrétiens ne paraît pas permettre de douter qu'elle se rattache là comme ici à *Nombres*, XXIV, 17. Reste un dernier texte qui pose un problème particulier, celui de *Matthieu*, II, 2, 9 et 10, c'est-à-dire l'apparition de l'étoile aux Mages. Éric Burrows pense que « la description peut comporter une réminiscence de *Nombres*, XXIV, 17[14] ». Il observe que Balaam vient ἀπὸ ἀνατολῶν (*Nombres*, XXIII, 7) et que l'expression se retrouve pour les mages. (*Matthieu*, II, 1.) Ceci marque une relation entre Balaam et les mages sur laquelle nous reviendrons. Par ailleurs Krister Stendahl note que *Nombres*, XXIV, 17 est le seul texte de l'Ancien Testament où « lever » soit rendu par ἀνατέλλειν ; dès lors l'expression de *Matthieu*, II, 2 et 9, ἐν τῇ ἀνατολῇ, peut s'y réfé-

13. *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 222-228.
14. *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres, 1938, p. 98.
15. *The School of St Matthew*, Upsal, 1954, p. 136.

rer[15]. Du coup ἐν τῇ ἀνατολῇ doit signifier « à son lever » et non « à l'orient » : cette dernière expression serait traduite ἐν ταῖς ἀνατολαῖς. Et on peut penser alors, avec J. Legrand, que les Mages, qui viennent de l'Orient, voient l'étoile qui rayonne à l'occident au-dessus de Bethléem[16].

Or cette hypothèse paraît confirmée par le fait que l'étoile des Mages a été mise en relation avec la prophétie de Balaam dès la tradition la plus archaïque. Nous en avons déjà rencontré des témoignages dans le *Testament de Lévi* et chez Justin. On en retrouve chez Irénée. (*Adv. haer.*, III, 9, 3 et *Dem.*, 58 ; *P.O.*, XII, 784-785.) Mais surtout Origène va apporter un élément de grand intérêt, en établissant une relation entre Balaam et les Mages : « Les Mages, voyant un signe venu de Dieu dans le ciel, désirèrent voir ce qu'il désignait. Je pense qu'ils possédaient les prophéties de Balaam rapportées par Moïse. » (*Contr. Cels.*, I, 60.)

De même ailleurs : « Si les prophéties de Balaam ont été introduites par Moïse dans les livres sacrés, à combien plus forte raison ont-elles été accueillies par les habitants de la Mésopotamie, chez lesquels Balaam avait grande réputation et qui sont connus comme ses disciples en magie. C'est à lui que la tradition fait remonter dans les pays d'Orient l'origine des mages, qui, possédant chez eux le texte de toutes les prophéties de Balaam, avaient entre autres : Une étoile sortira de Jacob et un homme se lèvera d'Israël. Les Mages possédaient ce texte chez eux. Aussi, quand naquit Jésus, ils reconnurent l'étoile et ils comprirent que la prophétie était accomplie. » (*Hom. Num.*, XIII, 7.)

Le point intéressant ici n'est pas la légende fantastique selon laquelle les Mages auraient conservé les oracles de Balaam. Mais il est dans la relation même entre les Mages et Balaam. Or ici Origène témoigne de traditions orientales qui lui sont

16. « Vidimus stellam eius in Oriente », *Clergy Monthly*, 23 (1959), 377-384.

antérieures, comme l'ont montré Franz Cumont et Joseph Bidez : Balaam a été identifié dans certaines traditions orientales avec Zoroastre le fondateur des Mages[17]. De toute manière Balaam était considéré comme un Mage[18]. Du coup une relation nouvelle apparaît entre la prophétie de *Nombres*, XXIV, 17 et *Matthieu*, II, 2. Ce n'est plus seulement l'étoile qui est commune, mais aussi le fait que l'une et l'autre concernent le milieu des Mages, c'est-à-dire des prêtres iraniens.

Nous avons rassemblé l'ensemble des allusions à *Nombres*, XXIV, 17 que la littérature chrétienne archaïque nous offre. La question se pose maintenant à nous de savoir s'il est possible de préciser le contexte auquel se rattachent ces allusions, le *Sitz im Leben* de l'emploi de la prophétie dans le christianisme primitif. Nous pouvons partir de la dernière indication à laquelle nous étions parvenus : en rapprochant *Nombres*, XXIV, 17 et *Matthieu*, II, 2, Origène soulignait la relation du Messie et de l'étoile avec un milieu qui était en contact avec les Mages. Or ceci nous est confirmé par un certain nombre d'autres textes.

Le premier est celui d'Ignace d'Antioche dans *Éphésiens*, XIX, 2-3 : « Comment donc ces mystères (la virginité de Marie, la nativité du Christ, la Passion) ont-ils été manifestés aux sphères ? Un astre brilla dans le ciel plus que tous les autres et sa lumière était indicible et sa nouveauté (καινότης) étonnait et tous les autres astres avec le soleil et la lune se formèrent en chœur autour de l'astre. Et ils étaient troublés, se demandant d'où venait cette nouveauté si différente d'eux-mêmes. Alors était détruite toute magie (μάγεια) et tout lien de

17. *Les mages hellénisés*, I, 48-49.

18. H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1960, pp. 249-254.

malice aboli, l'ignorance était dissipée et l'ancien royaume ruiné. »

On a cherché à ce passage des origines dans un mythe gnostique[19]. Il paraît bien plutôt qu'on y a l'écho de plusieurs *Testimonia*. Cabaniss y a reconnu l'influence de *Sagesse*, VIII, 14-16[20]. Goulder et Sanderson renvoient pour l'allusion au soleil et à la lune à *Genèse*, XXXVII, 9[21]. L'accent mis sur l'éclat extraordinaire de l'étoile se retrouve dans le *Protévangile de Jacques*, XXI, 2 et dans *Or. Sib.*, XII, 30-34. Enfin, comme chez Irénée, l'étoile apparaît comme surgissant au milieu du ciel.

Mais le trait le plus important du texte pour nous — et qui est aussi celui qui établit de façon certaine sa relation avec *Matthieu*, II, 2 — est l'allusion à la magie. L'apparition de l'étoile coïncide avec la conversion des Mages. Peut-être avons-nous une allusion sous-jacente à l'idée que les Mages pratiquaient l'astrologie et croyaient que le destin était régi par le cours des astres. L'étoile qui apparaît représente la destruction de la domination exercée par les astres sur l'humanité.

L'ensemble de ces thèmes se trouve groupé dans un passage du gnostique Théodote, cité par Clément d'Alexandrie. (*Exc. Theod.*, 69-75.) Le texte décrit d'abord la nature du Destin, qui résulte de l'action des astres. Le Seigneur nous arrache à lui : « C'est pour cette raison, qu'un astre étranger et nouveau (ξένος ἀστὴρ καὶ καινός) s'est levé (ἀνέτειλεν), détruisant l'ancienne ordonnance des astres, brillant d'une lumière neuve, qui n'est pas de ce monde, comme l'a fait le Seigneur lui-même. » (74) Cet astre est celui que les Mages ont reconnu, grâce à leur connaissance de l'astrologie : « Non seulement les Mages virent l'étoile du Seigneur, mais ils surent qu'un

19. SCHLIER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen über Ignatius von Antiochien*, pp. 14-15.
20. « Wisdom, 18, 14 f; an Early Christian Text », *V. C.*, 10 (1956), pp. 100-101.
21. « St Luke's Genesis », *J.T.S.*, N.S., 8 (1957), p. 26.

roi était né. » (75) C'est leur science astrologique qui leur a permis d'interpréter le signe de l'étoile[22].

La même idée est reprise par Origène de façon curieuse. Selon lui les Mages tirent leur pouvoir des démons. Mais si quelqu'un de plus divin apparaît, le pouvoir des démons est anéanti et donc les actions magiques ne peuvent plus s'accomplir. Or « c'est précisément ce qui arriva à la naissance du Christ, quand une multitude d'anges loua Dieu ; l'effet fut que les démons perdirent leur force. Aussi quand les Mages voulurent accomplir leurs pratiques ordinaires, ils cherchèrent la raison pour laquelle elles n'opéraient plus. Voyant un signe de Dieu dans le ciel, ils cherchèrent à savoir ce qu'il signifiait. Je pense qu'ils possédaient les prophéties de Balaam. » (*Contr. Cels.*, I, 60.)

Il est notable que cette interprétation se trouve déjà chez Justin : « La parole d'*Isaïe* : Il prendra la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie (VIII, 4), signifiait que la puissance du mauvais démon, qui habitait à Damas, serait vaincue par le Christ au moment même de sa naissance ; et c'est ce qui est manifestement arrivé. En effet les Mages, comme des dépouilles (ἐσκυλευμένοι), avaient été entraînés à toutes sortes de mauvaises actions auxquelles les avaient poussés ce mauvais démon ; ils vinrent, adorèrent le Christ et apparurent dégagés de cette mauvaise puissance qui les avait conquis, comme on conquiert des dépouilles. » (*Dial.*, LXXVIII, 9.)

On notera qu'*Isaïe*, VIII, 4 se retrouve deux autres fois chez Justin, intercalé dans *Isaïe*, VII, entre les versets 16^a et 16^b. (*Dial.*, XLIII, 6 ; LVI, 3.) Or nous savons que ces citations composites ont en général un caractère archaïque. Nous l'avons remarqué pour le bloc *Nombres*, XXIV, 17 et *Isaïe*, XI, 1. Il est donc vraisemblable que le bloc que nous avons ici est également archaïque et remonte à la communauté judéo-chrétienne.

22. Clément reprend la même idée à son compte dans *Strom.*, I, 15, 71, 4.

Ainsi la tradition dont témoignent Justin et Origène sur la victoire du Christ sur les démons, dont les Mages étaient les captifs, remonte à la tradition primitive.

Il semble donc bien que le développement du thème de l'étoile dans le judéo-christianisme soit en relation avec des contacts avec ces Mages. En termes plus précis, le *Sitz im Leben* de ce développement serait à chercher dans des groupes chrétiens se trouvant en relation avec ceux-ci. Il serait normal de leur parler de l'étoile, soit à cause de son rapport avec Balaam, soit à cause de son lien avec l'astrologie. Après avoir été le signe donné aux Mages, l'étoile est devenue un thème de la mission auprès de milieux où les Mages étaient influents.

Mais avons-nous raison de penser qu'il en soit ainsi ? Parlons d'abord de la communauté de Qumrân. L'influence qu'y exerce le dualisme iranien sous la forme précise de la doctrine des deux *mayniu* a été fortement soulignée par K. G. Kuhn [23]. Elle suppose un contact des hommes de Qumrân avec les Mages. Mais peut-on préciser dans quelles conditions a eu lieu ce contact ? Nous savons que les Mages iraniens étaient répandus en Orient et surtout en Syrie au début de l'ère chrétienne [24]. Or ceci nous rappelle un fait qui nous ramène au cœur de notre sujet. Parmi les diverses mentions qui sont faites de *Nombres*, XXIV, 17 dans les manuscrits sadocites, il en est une, nous l'avons dit, qui a une particulière importance : c'est celle du *Document de Damas*. Le fait déjà est intéressant et semble marquer qu'on s'intéressait spécialement à Damas à la prédiction de *Nombres*, XXIV, 17.

Mais le contexte de la citation est encore plus important. En effet l'auteur commence par une citation d'Amos où le thème de l'étoile et celui de Damas sont explicitement rapprochés : « Vous

23. « Die Sektenschrift und die iranische Religion », *Z.K.T.*, 49 (1952), pp. 296-316.

24. Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I, pp. 217-218; A. D. Nock, « Paul and the Magus », dans Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The beginnings of christianity*, V, pp. 164-188.

porterez Sikkuth, votre roi, et Kiyyun, votre idole, l'étoile de vos dieux que vous vous êtes fabriquée et je vous exilerai au-delà de Damas. » (IX, 11.) Je cite d'après le texte hébreu. Le *Document* ne mentionne pas l'étoile dans la citation, mais la preuve qu'il l'a présente à l'esprit est qu'il continue : « L'étoile, c'est celui qui scrute la Loi, qui est venu au pays de Damas, comme il est écrit : Une étoile est sortie de Jacob. » (*C.D.C.*, VII, 14-18.)

Ceci nous laisse peut-être entrevoir quelque chose des contacts entre les sadocites et les Mages iraniens. En effet, il est curieux que les manuscrits de Qumrân qui ont le caractère le plus archaïque, le *Midrash d'Habacuc*, les *Hodayoth* ne présentent pas les traits spécifiques d'influence iranienne. Ils se développent au contraire dans le traité des Deux Esprits inséré dans le *Manuel de discipline*. On serait donc tenté de croire que c'est à l'occasion de l'exil de la communauté à Damas, après 63 av. J.-C., qu'elle a pris contact avec les doctrines iraniennes. Et celui qui en a été l'instrument est précisément « l'étoile », celui en qui on voit réalisée la prophétie de Balaam. Annoncée par l'ancêtre des Mages, cette étoile a été manifestée aux Mages.

Il est vraisemblable par ailleurs que lors du retour d'exil et de l'installation à Qumrân, une partie des sadocites est restée à Damas, sans cesser d'ailleurs d'être en relation avec les rapatriés. Or ici intervient à nouveau une curieuse donnée, qui est due à Lurie. Il rappelle que la secte sadocite n'était pas fixée à Damas même. (*C.D.C.*, VIII, 21 ; XX, 12.) Il émet l'hypothèse que son habitat ait été à quinze kilomètres au sud-ouest dans un bourg nommé Kokba[25]. Kokba ne présenterait-il pas des coordonnées telles qu'il y aurait lieu de voir là un lien avec *Nombres*, XXIV, 17 ?

Or certains indices semblent le montrer. Une des plus

25. Voir R. NORTH, Compte rendu de « Eretz Israël, IV », *V.D.*, 35 (1957), p. 49.

curieuses figures du milieu juif à l'époque des origines chrétiennes est Dosithée, le maître de Simon le Mage. R. Mcl. Wilson a montré qu'il fallait sans doute voir en lui un essénien[26] : il est présenté par Épiphane comme sadducéen, ce qui est sans doute une confusion pour sadocite; il pratiquait le sabbat de façon très stricte; il avait une vie ascétique; il s'appliquait la prophétie *Deutéronome*, XVIII, 15, chère aux sadocites; il était en contact avec Jean-Baptiste. Or, d'après le Talmud, il demeurait à Kokba[27]; et par ailleurs il se considérait comme l'Étoile annoncée par *Num.*, XXIV, 17[28].

Mais ceci nous conduit à une remarque nouvelle. Dosithée est le maître de Simon le Mage. Celui-ci s'est séparé des Esséniens pour fonder une secte dualiste. Il est difficile de ne pas voir là une influence iranienne. Or le nom même de Simon le confirme. Il est un Mage au sens strict du mot, c'est-à-dire un disciple, hétérodoxe d'ailleurs, de Zoroastre. Sa « magie » n'est qu'un aspect de cette qualité. Ce lien est confirmé par une remarque de Schoeps. Celui-ci s'appuyant sur plusieurs indices, conclut que Simon est désigné sous la figure de Balaam dans la légende juive[29].

Ainsi Simon nous apparaît comme un disciple du sadocite Dosithée, converti par les Mages au dualisme. Tout ceci tend à nous montrer que le thème de l'étoile, la prophétie de Balaam, a pour centre de développement la partie de la communauté essénienne restée à Damas. Celle-ci gardait d'ailleurs des contacts avec Qumrân et avec la Samarie. Elle se trouvait en contact avec les Mages, qui ont agi sur sa théologie. Elle a pu essayer de faire parmi eux des adeptes, en particulier en usant de la prophétie de Balaam sur l'étoile. Mais d'autre part

26. « Simon, Dositheus and the D.S.S. », *Z.R.G.G.*, 9 (1957), pp. 25-29.
27. NORTH, *loc. cit.*, p. 49.
28. G. F. MOORE, « The covenanters of Damascus », *H.T.R.*, 4 (1911), p. 362.
29. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, pp. 249-254.

les Mages ont fait des conversions dans ses rangs, comme le montre le cas de Simon.

L'étude du thème de l'étoile dans le christianisme primitif va nous confirmer ces contacts avec Damas et Kokba. Reprenons les contextes où nous avons trouvé des mentions de l'étoile, en suivant l'ordre chronologique. Étienne, d'après *Actes*, VII, 42-43, cite *Amos*, V, 26. Or cette citation se retrouve dans le *Document de Damas*, associé à *Nombres*, XXIV, 17. La citation d'*Amos* est si singulière qu'elle peut difficilement s'expliquer sans un lien avec le *Document de Damas*. Or Étienne fait partie des hellénistes, qui semblent bien, comme l'a montré Cullmann, des esséniens convertis. Ces hellénistes ont été les premiers missionnaires chrétiens, en Samarie d'abord, où ils ont rencontré Simon le Mage, en Syrie ensuite. C'est à eux qu'il faut attribuer sans doute la fondation de l'Église de Damas. Étant eux-mêmes des sadocites convertis, il serait normal que leur apostolat se soit exercé auprès des sadocites réfugiés à Damas.

Par là s'expliquerait d'abord l'intérêt prêté à la citation d'*Amos*, où il est fait allusion à Damas et qui ne se trouve, en dehors des *Actes*, que dans le *C.D.C.* Elle est caractéristique non des sadocites en général, mais de ceux de Damas. C'est par leur contact avec ceux-ci que les hellénistes l'ont reçue et l'ont intégrée dans le discours d'Étienne, en remplaçant Damas par Babylone. Un autre trait curieux est l'existence d'une tradition selon laquelle la conversion de saint Paul aurait eu lieu à Kokba[30]. Saul y aurait eu un premier contact avec des hellénistes qui devaient ensuite faire son instruction à Damas[31]. On ajoutera que l'*Épître des Apôtres* (44 ; *P.O.*, IX,

30. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e éd., II, 636.

31. S. LÖSCH, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Rottenburg, 1933, pp. 70-72. On peut se demander également si le séjour en Arabie (*Gal.* I, 17) ne désigne pas Kokba. La région de Damas était alors considérée comme faisant partie de l'Arabie (voir R. NORTH, *P.E.O.*, 87 (1955), pp. 34-38).

215) nous montre dans la prédication de Paul aux païens de la région de Damas la réalisation de la prophétie d'*Isaïe,* VIII, 4.

D'ailleurs la présence de sadocites convertis à Kokba nous est attestée par un groupe particulier, celui des ébionites. En effet Épiphane nous dit qu'après la catastrophe de 70, ce groupe se constitua à Kokba[32], parmi des judéo-chrétiens réfugiés. Or les ébionites sont des convertis de l'essénisme. Si ces chrétiens d'origine sadocite se réfugièrent à Kokba, c'est qu'ils savaient qu'ils y retrouveraient des sadocites convertis. Ceci est une indication de plus pour l'existence au sud de Damas d'une colonie de chrétiens venus de l'essénisme, qui remontait à la prédication des hellénistes, mais a dû s'accroître considérablement après 70 avec les judéo-chrétiens réfugiés de Palestine[33].

Un des témoignages les plus archaïques de la citation chrétienne de *Nombres,* XXIV, 17 est celui des *Testaments des XII Patriarches.* Or cet ouvrage se rattache certainement à des sadocites convertis émigrés en Syrie. Il est caractéristique de la littérature que nous pouvons attendre de la communauté judéo-chrétienne de Kokba. Il est vraisemblable de chercher là l'importance prise par la prophétie de l'étoile dans l'ouvrage. C'est encore à la Syrie que nous conduit Ignace d'Antioche. Mais chez lui le thème de l'étoile apparaît déjà plus élaboré. Nous ne sommes plus dans le sadocisme chrétien strict, mais l'extraordinaire passage sur l'étoile doit venir chez Ignace de celui-ci.

Ainsi tous les textes archaïques où nous rencontrons des

32. *Panarion,* XXX, 2, 8; 18, 1. Voir HARNACK, *loc. cit.,* pp. 634-636. Voir aussi EUSÈBE, *Onom. ad. loc.* (*G.C.S.,* p. 172).

33. Épiphane mentionne aussi parmi les réfugiés de Kokba des Nazaréens (XXIX, 7, 7), qui sont des judéo-chrétiens orthodoxes du groupe de Jacques, et des Archontiques (XL, 1, 5), qui sont des judéo-chrétiens gnostiques. Il est même possible, d'après Jules l'Africain (EUSÈBE, *His., Eccl.,* 1, 7, 14), qu'il y ait eu parmi eux des parents du Christ. Voir sur la question H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums,* pp. 273-277.

allusions à *Nombres,* XXIV, 17 nous paraissent être en contact avec la Syrie et plus particulièrement avec la région de Damas. Mais on peut aller plus loin. Ils apparaissent chez les chrétiens, comme nous l'avons vu chez les sadocites, en rapport avec le conflit avec les Mages, dont la région de Damas est le lieu. Nous l'avions constaté au niveau de Simon. Nous remarquerons d'abord l'importance que cette confrontation avec Simon a pour les ébionites. Les écrits pseudo-clémentins lui sont consacrés. Or la rencontre des ébionites et des gnostiques simoniens n'a pu se faire qu'à Kokba, qui est à la fois l'extrême limite nord de leur habitat et un centre d'influence simonienne.

Mais il y a plus. Plusieurs des passages du Nouveau Testament où il est question de l'étoile sont en relation avec la controverse avec les Mages. Nous avons parlé de l'*Apocalypse.* Or quelques versets avant la mention de l'étoile (II, 20), il est question de la secte des Nicolaïtes et celle-ci est mise expressément en relation avec Balaam. (II, 14-16.) Les Nicolaïtes sont des hellénistes[34] de Syrie, influencés par le dualisme des Mages. L'allusion à la prophétie de Balaam est une réponse directe à la propagande des Mages. Comme par ailleurs l'*Apocalypse* présente de nombreux points de contact avec le *Document de Damas,* nous pensons qu'elle n'est pas sans relation avec le sadocisme chrétien de Damas.

Il est remarquable que nous retrouvons le même contexte pour l'autre texte du Nouveau Testament où il est question de « l'étoile du matin », la II *Pierre.* L'*Épître* est dirigée contre « ceux qui ont quitté le droit chemin et se sont égarés en suivant la voie de Balaam, fils de Bosor ». (II, 15.) La description qui suit est apparentée à celle que l'*Apocalypse* donne des Nicolaïtes. Il s'agit donc ici encore de judéo-chrétiens dévoyés par l'influence des Mages iraniens, c'est-à-dire des premiers gnostiques, ceux qui se situent en domaine syriaque et

34. Epiphane (*Pan.,* XXV, 1, 1) rattache Nicolas à Étienne.

non hellénistique[35]. C'est à eux que l'auteur rapporte la prophétie de Balaam et son accomplissement dans le Christ. (I, 16-16-19.) On sait d'ailleurs les liens de la littérature pétrinienne et de la Syrie : c'est de là que viennent l'*Évangile de Pierre* et l'*Apocalypse de Pierre*.

Ainsi les allusions à l'étoile que nous trouvons dans le Nouveau Testament et la littérature judéo-chrétienne archaïque apparaissent bien liées à la lutte contre l'influence des Mages menée par les missionnaires chrétiens venus de l'essénisme en Syrie et particulièrement à Damas. Ceci serait encore plus vrai d'Edesse et de la Mésopotamie[36]. On remarquera d'autre part qu'en Syrie du Nord, chez Ignace, la mention de l'étoile est également associée à la lutte contre les Mages. La même idée se retrouve chez Théodote, dont le gnosticisme est d'origine syrienne. D'ailleurs la lutte contre l'astrologie nous ramène à la Syrie et à l'influence des Mages babyloniens. C'est là que le Syrien Tatien, le Syrien Bardesane, en écriront des réfutations.

Reste toutefois un dernier texte qui est *Matthieu*, II, 2. La mention de l'étoile a-t-elle quelque chose à voir avec Damas ? Nous remarquerons premièrement que l'*Évangile de Matthieu* a été vraisemblablement écrit en Syrie, où se trouvait le principal noyau de la communauté judéo-chrétienne. Dès lors on comprend très bien l'importance donnée à l'épisode de l'étoile. La mission chrétienne de Syrie s'adressait à un milieu où les Mages exerçaient une influence. La péricope de l'étoile apparaît comme le type même d'un kérygme adressé à ce milieu. Il fait appel à la prophétie du Mage Balaam, comme à Athènes Paul fera appel à Aratos et comme en Asie les chrétiens citeront le témoignage des Sibylles. Le trait historique de l'apparition de l'étoile a été retenu ici parce qu'il apparais-

35. Voir B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Upsal, 1951, pp. 362-363.

36. L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, p. 202.

sait comme la réalisation de la prophétie de Balaam et constituait donc un argument spécialement approprié.

Que ceci corresponde à la situation à Damas, nous en avons une preuve dans un dernier texte, celui où Justin établit un lien entre les Mages et Damas. L'intérêt est que Justin se réfère à un groupe de *Testimonia* archaïque. L'origine de ces *Testimonia,* étant donné l'allusion à Damas, est tout naturellement à chercher dans la communauté primitive de Damas ou de Kokba. La question n'est pas de savoir si les Mages de l'Évangile venaient de Damas. *Matthieu,* II, 1, parle seulement de l'Orient. Justin les fait venir d'Arabie (*Dial.,* LXXVIII, 2). Mais il précise que « Damas fait partie du territoire arabe ». (LXXVIII, 10.) Clément d'Alexandrie parle de la Perse. (*Protrept.,* V, 4.) Origène les fait venir de Babylone, qui est en effet leur lieu traditionnel. Mais la distance rend la chose impossible. Damas est donc vraisemblable.

Mais encore une fois ceci nous importe peu. Le principal est qu'à date archaïque l'épisode des Mages ait été rattaché au milieu de Damas. Car ceci montre une fois de plus que c'est dans ce milieu, où la question du conflit avec les Mages et de la mission auprès d'eux était aiguë, que le thème de l'étoile a pris son développement, à la fois par l'usage fait de la prophétie de Balaam sur l'étoile et par l'intérêt pris à l'épisode de l'étoile apparue aux Mages. C'est dans le milieu des missionnaires chrétiens de Damas, au niveau du premier kérygme, que les deux thèmes ont été associés.

L'histoire du thème de l'étoile et de son *Sitz im Leben* apporte ainsi quelques données intéressantes sur un fragment de l'histoire du christianisme primitif. Elle nous montre que c'est à Damas que les sadocites exilés ont pris contact avec le dualisme iranien, que c'est là que cette influence en a entraîné certains au dualisme radical qui est devenu le gnosti-

cisme : celui-ci est donc originellement une forme du judaïsme influencée par l'Iran[37]. Par ailleurs c'est à Damas que des sadocites convertis ont exercé leur apostolat auprès des Mages. C'est également là qu'ils se sont heurtés pour la première fois aux gnostiques juifs et ont dû se défendre contre leur influence.

37. Voir G. QUISPEL, « Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie », *E.T.*, 14 (1954), pp. 1-11.

VIII

LES DOUZE APOTRES ET LE ZODIAQUE

Dans les *Homélies sur les Psaumes* d'Astérios le Sophiste, récemment éditées par Marcel Richard, nous rencontrons un passage curieux sur la trahison de Judas. Il s'agit d'un commentaire du *Psaume* II, 2 : « Le juste a fait défaut. Il a abrégé l'horloge (ὡρολόγιον) des Apôtres. Du jour de douze heures (δωδεκάωρον) des disciples il a fait un jour de onze heures. Il a montré l'année (ἐνίαυτον) du Seigneur privée d'un mois. Et c'est pourquoi est onzième le Psaume où est rapportée la lamentation des Onze sur le Douzième. » (*Hom. Psalm.*, XX, 14, p. 157.) Et plus loin, à propos de l'abandon du Christ par les Apôtres : « Avec les trois heures, les autres heures des Apôtres ont fui le jour. Les heures du jour sont devenues heures de la nuit dans la Passion, lorsque le jour lui-même, qui nous présente en lui l'image des Apôtres, a été changé. » (15-16, p. 158.)

Nous sommes ici en présence d'une allégorie où les douze Apôtres sont comparés soit aux douze heures du jour, soit aux douze mois de l'année[1]. Ceci n'est aucunement une invention d'Astérios, mais se retrouve chez d'autres auteurs du

1. Sur le *Dôdekaôros* qui représentait à la fois le cycle de douze heures et le cycle de douze mois, voir F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung,* Leipzig, 1918, p. 75. Si l'on ajoute que chez les Anciens ce cadran solaire (ὡρολόγιον) était orné, outre les signes du zodiaque, des têtes des douze divinités de l'Olympe (Boll, *loc. cit.* Voir l'exemplaire trouvé à Gabies au Musée du Louvre), il est vraisemblable qu'Astérios s'y réfère explicitement, en substituant les douze Apôtres aux douze dieux. Voir aussi F. Cumont, art. Zodiaque, *D.A.C.L.,* V, col. 1046-1062.

IV^e siècle. Ainsi chez saint Ambroise : « Si toute la durée du monde est comme un seul jour, il compte certainement ses heures par siècles : autrement dit les siècles sont ses heures. Or il y a douze heures dans le jour. Donc au sens mystique le Jour, c'est bien le Christ. Il a ses douze Apôtres, qui ont resplendi de la lumière céleste, en qui la grâce a ses phases distinctes. » (*Exp. Luc*, VII, 222 ; *S.C.*, p. 92.) Ce qui est curieux dans ce texte, c'est que le thème des Apôtres, comme symbolisés par les douze heures, est mis en relation avec celui du Christ, considéré comme le jour. Or ce dernier symbole est très archaïque et remonte au judéo-christianisme[2]. Nous avons à nous demander s'il en est de même de celui des douze heures.

On retrouve le même symbolisme chez saint Augustin : « Ils n'ont pu pénétrer la hauteur du jour dont les Apôtres sont les douze heures resplendissantes[3]. » Mais déjà auparavant il était chez Zénon de Vérone. Celui-ci compare les douze Apôtres aux douze rayons du soleil, c'est-à-dire aux douze mois. (*Tract.*, II, 9, 2.) Plus explicite encore est un autre passage : « Le Christ est le jour vraiment éternel et sans fin qui a à son service les douze heures dans les Apôtres, les douze mois dans les prophètes. » (*Tract.*, II, 45.) Franz-Joseph Dölger, qui a étudié ces textes de Zénon, rappelle les représentations gréco-romaines du soleil avec douze rayons symbolisant les douze mois[4].

Au III^e siècle le même symbolisme apparaissait déjà en domaine grec comme en domaine latin. Méthode d'Olympe écrit que « l'ensemble des Apôtres, correspondant aux heures du jour, s'appelle le jour spirituel, l'Église » (*De Sanguisuga*, IX, 3 ; *G.C.S.*, 487.) La seule différence est que jour symbolise

2. Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 22-226.

3. *Exp. Psalm.*, 55, 5 ; *P.L.*, XXXVI, 650 A. Voir aussi *Tract. Joh.*, 49, 6; *P.L.*, XXXV, 1750.

4. « Das Sonnengleichnis in einer Weinachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona », *A.C.*, VI, pp. 1-50.

l'Église et non le Christ. Origène de son côté fait allusion à ce symbolisme : « On peut montrer que les néoménies, c'est-à-dire les nouveaux mois, sont accomplis par le Christ, soleil de justice, et par ses Apôtres. » (*Com. Rom.*, V, 1.) Du côté latin, le *De Paschae computus,* attribué à saint Cyprien, développe encore la comparaison : les douze heures et les douze mois symbolisent les douze Apôtres ; les quatre divisions du jour et les quatre saisons de l'année symbolisent les quatre évangiles. (19 ; *C.S.E.L.*, 23-26.) La représentation des quatre saisons environnant le soleil était également familière à l'art hellénistique, comme le rappelle Dölger. (*Op. cit.*, pp. 54 et suiv.)

En remontant dans le passé, c'est chez un auteur très influencé par le judéo-christianisme que nous rencontrons à nouveau ce même symbolisme. Hippolyte écrit : « Lui (le Sauveur), Soleil, une fois qu'il se fut levé du sein de la terre, a montré les douze Apôtres comme douze heures ; car c'est par elles que le Jour se manifestera, comme dit le prophète : C'est le Jour qu'a fait le Seigneur (*Ps.* CXVII, 24). Et quant à ce qu'il dit : Au cours des mois qui vont s'additionnant (*Deut.*, XXXIII, 14), c'est qu'une fois ensemble réunis, les Douze Apôtres, comme douze mois, ont annoncé l'Année parfaite, le Christ. Le prophète lui aussi dit : Annonce une année de grâce du Seigneur. (*Isaïe,* LXI, 2.) Et parce que Jour, Soleil, Année étaient le Christ, il faut appeler Heures et Mois les Apôtres. » (*Ben., Moïse; P.O.*, XXVII, 171.)

Ce texte ne pourrait être plus explicite. D'une part il rassemble la double symbolique des douze heures et des douze mois. Par ailleurs il désigne explicitement les Apôtres comme heures et comme mois. Enfin il met cette symbolique en relation avec la désignation du Christ comme jour. Et par ailleurs avec celle du Christ comme année. Les textes invoqués sont principalement le *Psaume* CXVII, 24, pour la symbolique du jour et *Isaïe,* LXI, 2, pour celle de l'année. Saint Ambroise se référait à *Genèse,* II, 4 : « C'est le jour de la naissance du ciel et

de la terre. » Or tous ces textes font partie du dossier traditionnel de la symbolique du Christ comme jour. Le rapprochement des deux thèmes chez Hippolyte et chez Ambroise suggère qu'il y ait influence du premier sur le second. Mais il ne faut pas trop tôt l'affirmer.

Un autre groupe de textes va nous présenter le thème des douze mois. Ce sont les écrits pseudo-clémentins dont l'origine judéo-chrétienne est connue. Il s'agit de passages qui relèvent de la couche la plus ancienne, d'une polémique contre Jean-Baptiste : « Tout comme le Seigneur eut douze Apôtres, conformément au nombre des douze mois du soleil, de même aussi Jean eut trente disciples principaux, répondant au compte mensuel de la lune. Au nombre de ces disciples était une femme, Hélène. Ceci même n'est pas l'œuvre du hasard : car la femme n'étant que la moitié d'un homme, le nombre de trente reste incomplet, tout comme pour la lune, dont la révolution laisse incomplet le cours du mois. » (*Hom.*, II, 23[5].) Cet étrange passage tend à montrer en Jean-Baptiste l'ancêtre du gnosticisme de Simon. Mais ce n'est pas cet aspect qui nous retient ici.

Les *Reconnaissances clémentines* reprennent les mêmes thèmes. D'une part les trente disciples sont assimilés à nouveau au mois lunaire : « Après la mort de Jean-Baptiste, Dosithée posa les fondements d'une secte, avec trente autres disciples (de Jean) et une femme du nom de Luna — pour cette raison les trente paraissent représenter le cours de la lune. » (*Rec.*, II, 8.) Mais le thème des douze Apôtres apparaît également : « Il y a un seul vrai prophète, dont nous, les douze Apôtres, annonçons la parole. C'est lui qui est l'année acceptable (*Isaïe*, LXI, 2), dont nous, Apôtres, sommes les douze mois. » (*Rec.*, IV, 37.) Le rapprochement avec Hippolyte est ici particulièrement frappant, avec le même renvoi à *Isaïe*, LXI, 2.

5. R.-M. GRANT note justement qu'il y a ici une allusion au décalage du mois lunaire réel et des trente jours (*Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 53).

Les derniers textes nous mettent en présence d'un syncrétisme judéo-chrétien, où le symbolisme astral et le donné évangélique concourent et qui paraît être le milieu commun de la gnose simonienne d'une part et de l'ébionisme de l'autre. Nous ne nous étonnerons pas dès lors de retrouver ces thèmes symboliques dans le gnosticisme, mais transposés dans sa vision propre, c'est-à-dire que les douze mois d'une part, les douze Apôtres de l'autre deviennent les symboles de la Dodécade des Éons. Ceci apparaît principalement chez Marc le Mage. D'une part « la lune, qui parcourt son ciel en trente jours figure le nombre des trente éons. Et le soleil parcourant et menant à son terme en douze mois son accomplissement cyclique, manifeste par les douze mois la Dodécade (des éons). » (*Adv. haer.*, I, 17, 1.) De même aussi les douze heures du jour (*ibid.*). Les douze Apôtres de leur côté figurent également les douze éons. (I, 18, 4. Voir aussi I, 3, 2.)

Certains traits plus précis encore apparaissent. « La Passion qui a été subie par le douzième éon est signifiée par l'apostasie de Judas, qui est le douzième des Apôtres et par le fait qu'elle a eu lieu le douzième mois. Ils veulent en effet qu'après son baptême le Christ ait prêché durant une année. » (I, 3, 3. Voir aussi II, 20, 1-5.) La relation avec Judas qui apparaissait chez Astérios se retrouve ici. Nous y rencontrons aussi une antique interprétation d'*Isaïe*, LXI, 2 (II, 22, 1) sur « l'année acceptable », qui y voit une prédiction du fait que le ministère du Christ ait duré seulement une année. Ceci est une interprétation littérale, qui se trouve également chez Clément d'Alexandrie. (*Strom.*, I, 21, 145[6].) Irénée au contraire voit

6. Voir aussi *Strom.*, V, 6, 37, 4. Il s'agit dans ce passage du sens symbolique des trois cent soixante clochettes suspendues à la robe du grand prêtre. On pourrait objecter, comme le faisait déjà Irénée à propos des gnostiques, que l'année a en réalité trois cent soixante-quatre jours (*Adv. haer,* II, 24, 5). Mais il ne s'agit pas d'une imprécision, comme le dit R.-M. GRANT (*Gnosticism and Early Christianity*, p. 64). Le nombre se réfère en réalité à la division en trente degrés des douze signes du zodiaque : nous sommes ramenés à celui-ci.

dans cette « année » le temps de l'Église (II, 22, 2) rempli par la prédication. Les éléments symboliques sont les mêmes, mais les interprétations divergentes.

D'ailleurs nous rencontrerons chez les gnostiques des parallélismes plus décisifs encore avec les ébionites et les catholiques dans la question qui nous intéresse. Clément d'Alexandrie, nous rapportant l'enseignement de Théodote, écrit : « Les Apôtres (pour lui) ont été substitués aux douze signes du Zodiaque : car, comme la génération est réglée par ceux-ci, ainsi la régénération est dirigée par les Apôtres. » (*Except.*, 25, 2.) Le P. Sagnard renvoie avec raison en note — avec une erreur de référence : 23 pour II, 23 — aux *Homélies clémentines*. Et nous sommes en effet ici tout à fait dans le même contexte. La substitution des Apôtres aux *Cosmocratores*, de la liberté évangélique à la captivité du destin est admirablement exprimée ici, quoi qu'il en soit du substrat de l'auteur. Et par ailleurs les douze signes du Zodiaque sont explicitement mentionnés[7].

Ces spéculations se retrouvent dans les traités gnostiques ultérieurs. La *Pistis Sophia* en est remplie. Les douze éons constituent le jour ; l'heure de midi est Adamas, le douzième éon. (67 ; Schmidt, 107.) Ceci est une allusion au *Psaume* 90, 6. Un trait notable est l'opposition entre les douze régions des éons et la treizième qui leur est supérieure. (50 ; Schmidt, 69.) Nous n'avons pas en effet rencontré ce type d'opposition jusqu'ici. Or il se retrouve chez saint Éphrem, dans une perspective orthodoxe : les Apôtres sont les douze jours, le Christ est le treizième. (*Hymn. Epiphan.*, I, 11.) Ce type d'opposition apparaît comme purement oriental. Ceci nous montre déjà que la symbolique que nous étudions n'est pas spécifiquement gréco-romaine.

Un autre passage de la *Pistis Sophia* mérite attention. Il s'agit d'un commentaire de *Luc*, XXII, 28-30 : « Vous serez

7. Voir aussi *Adv. haer.*, I, 17, 1, où ils figurent les éons.

assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. » Notre auteur voit dans ce passage la restauration des douze sauveurs dans les régions célestes de chacun d'eux, et le rôle des douze apôtres dans cette restauration (ἀποκατάστασις). (50; Schmidt, 68.) Or nous trouvons une exégèse très voisine chez Origène (*Com. Mt.*, XV, 24), inspirée à la fois de *Genèse,* XLIX, 27 et de *Luc,* XXII, 30. Les douze tribus figurent les peuples célestes, les pères des douze tribus sont douze astres; les peuples célestes seront jugés par les douze apôtres. Les deux exégèses sont exactement parallèles. Origène est plus précis encore que la *Pistis Sophia* en assimilant les douze patriarches à douze astres qui président aux douze régions célestes : ceci est évidemment une allusion au zodiaque.

Une autre œuvre gnostique tardive, publiée par Carl Schmidt, nous donne également un repère intéressant. Le Monogène y est présenté tenant dans sa main droite les douze paternités, en figure des douze Apôtres, et dans sa gauche les trente puissances (δυνάμεις). Toutes ces puissances entourent le Monogène comme une couronne, selon le mot de David : « Je louerai la couronne de l'année dans ta bonté. » (*Ps.* LXIV, 12.) Et en effet la multiplication des douze Apôtres par les Trente Puissances correspond aux douze mois de trente jours qui constituent l'année. Il est clair qu'ici encore nous avons sous-jacent à la spéculation de l'auteur un parallélisme des douze Apôtres et des douze mois, correspondant à une symbolique du Monogène comme l'année parfaite. La citation de *Psaume* LXIV, 12 est ici particulièrement intéressante, parce qu'elle a certainement fait partie du dossier du Verbe comme année parfaite.

Nous en avons confirmation dans un groupe de textes en relation avec l'épithète ἐνιαύσιος, « âgé d'un an », qui est appliqué par *Exode,* XII, 3 à l'agneau pascal. Grégoire de Nazianze commente ainsi l'épithète : « Il est appelé d'un an comme soleil de justice, comme venu de Là-haut, comme circonscrit dans son être visible et revenant à lui-même, comme

couronne bénie de bonté (*Ps.* LXIV, 12) et en tout égal et semblable à lui-même. » (*Or.*, 45, 13; *P. G.*, XXXVI, 641 A-B.) Mais certains auteurs latins mettent l'épithète en relation avec la durée d'un an du ministère du Christ. Ainsi Grégoire d'Elvire : « Il est appelé *anniculus*, parce que depuis son baptême par Jean dans le Jourdain, le temps de sa prédication étant accompli, le Christ a souffert, selon la prophétie de David : Tu béniras la couronne de l'année de ta bonté. (*Ps.* LXIV, 12.) » (*Tract.*, 9; Batiffol, p. 100.)

Le thème est développé plus longuement par Gaudence de Brescia : « Il est *anniculus*, parce que, après le baptême qu'il a reçu pour nous dans le Jourdain jusqu'au jour de sa Passion, il y a un an accompli... C'est là l'année acceptable du Seigneur (*Isaïe*, LXI, 2), dont Jésus, lisant dans la synagogue, atteste qu'elle a été écrite de sa personne dans le Livre d'Isaïe. (*Luc*, IV, 21.) C'est là cette donnée que le prophète joyeux a exaltée dans le psaume : Tu béniras la couronne de l'année de ta bonté (*Ps.* LXIV, 12) : elle est le cercle victorieux béni par les œuvres de la bonté du Christ. » (*Serm.*, 3; *P. L.* XX, 865 B-866 B.) Nous sommes ici en présence d'une tradition occidentale sur la durée d'un an de la vie du Christ, qui se trouvait chez Tertullien et persistera jusqu'à saint Augustin. Elle est parallèle à celle que nous trouvons à Alexandrie chez Clément et chez les gnostiques. Mais l'intérêt du passage est qu'il est le premier où nous trouvons groupés *Psaume* LXIV, 12 et *Isaïe*, LXI, 2 qui sont en effet les deux textes majeurs pour le thème du Christ comme année.

Revenons au point de départ de cette brève enquête, pour en tirer la conclusion. Nous rencontrons à la fois dans les écrits pseudo-clémentins, chez le gnostique Théodote, chez Hippolyte de Rome une symbolique des douze Apôtres par les douze heures, les douze mois, les douze signes du zodiaque. Il n'y a pas lieu de penser que ces différents auteurs dépendent les uns des autres. Mais tous paraissent nous orienter vers un milieu judéo-chrétien. Pouvons-nous expliquer la ge-

nèse de cette symbolique à partir de ce milieu ? Ceci nous permettrait de considérer qu'il s'agit d'une symbolique très primitive, qui aurait persisté ensuite chez un certain nombre d'auteurs chrétiens.

Il semble qu'il en soit ainsi. En effet notre symbolique semble reposer sur des données juives qui appartiennent au milieu dans lequel est apparu le christianisme. Nous noterons d'abord que les signes du zodiaque étaient des représentations familières du judaïsme hellénistique. Mais il paraît bien qu'il en était de même pour le judaïsme palestinien. Goodenough constate que les figures du zodiaque étaient représentées dans les synagogues palestiniennes dès le Ier siècle avant notre ère[8]. Plus tard, dans la synagogue de Beth Alpha, ils sont accompagnés de leurs noms hébreux. Épiphane nous dit d'ailleurs que les « Pharisiens, avaient traduit en hébreu les noms des douze signes[9] ». Et Josèphe, décrivant le voile du Temple, explique que tout le ciel y est représenté, sauf les signes du zodiaque, ce qui atteste que la chose eût pu être normale[10].

Il était bien tentant dès lors d'établir une relation entre cette symbolique des douze signes zodiacaux et celle des douze patriarches juifs. En fait chez Philon, c'est-à-dire par conséquent toujours à l'époque du Christ, nous voyons pour certains emplois du chiffre douze, tantôt une référence d'ordre cosmique aux douze signes du zodiaque[11], tantôt une référence historique aux douze patriarches[12]. Les deux symboliques devaient converger. Et c'est ce que nous trouvons en effet. Pour Philon, les deux gemmes d'émeraude, qui sont placées sur les épaules du grand-prêtre et portent les noms chacune de

8. GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, I, pp. 203, 217, 219, 248-251, 255 ; VIII, pp. 167-171.
9. *Panarion*, XV, 1, 2 ; *G.C.S.*, pp. 211-212.
10. Voir A. PELLETIER, « La tradition symbolique du voile déchiré », *R.S.R.*, 46 (1958), p. 171.
11. *Vit. Mos.*, II, 123-124.
12. *Her.*, 176-177.

six patriarches, sont le symbole des signes du zodiaque. (*Quaest. Ex.*, II, 109). Et non seulement cela, mais exposant le symbolisme des douze pierres qui se trouvent sur la plaque de métal que le grand-prêtre porte suspendue sur sa poitrine, il établit un parallélisme entre les patriarches et les signes zodiacaux.

Citons ce texte : « Les douze gemmes sont les figures des douze animaux du zodiaque[13]. C'est le symbole des douze Patriarches, puisque les noms de ceux-ci sont gravés sur elles, voulant en faire des étoiles et donner pour ainsi dire à chacun sa constellation (ζώδιον). Bien plus chacun des patriarches devient lui-même une constellation, comme une image céleste, en sorte que les chefs de peuples et les patriarches ne marchent plus sur la terre, comme des mortels, mais devenus des plantes célestes, circulent dans le ciel, étant plantés là. » (*Quaest. Ex.*, II, 114). Et Philon continue en montrant en eux comme des idées permanentes dont le sceau est susceptible de marquer d'innombrables exemplaires à leur image.

Ce texte extraordinaire présente une doctrine spécifiquement philonienne sur l'immortalité stellaire des patriarches[14], qui rappelle ce que Tatien reprochait aux païens de faire quand ils transposaient dans le ciel les animaux objets de leur adoration[15]. Mais en même temps Philon apparaît ici comme le témoin d'un symbolisme qui ne lui est pas propre. Cette analogie entre les patriarches et les animaux du zodiaque pouvait s'appuyer sur le fait que dans la célèbre prophétie de *Gen.*, XLIX, 27, Juda était comparé au lion, Issachar à l'âne, Dan au serpent, Nephtali à la biche, Benjamin au loup[16]. Et en fait le Livre des Jubilés (XXV, 6) assimile les douze patriarches aux

13. On se souviendra que le zodiaque peut être représenté soit par douze signes, soit par douze animaux (BOLL, *op. cit.*, p. 69).
14. Voir toutefois *Sap.*, III, 7, selon l'interprétation de M. Dupont-Sommer.
15. *Disc.*, 9.
16. GOODENOUGH, *op. cit.*, VIII, pp. 196-197, avec les références.

douze mois. Hartvig Thyen a noté par ailleurs les relations de l'homilétique juive contemporaine du Christ et de l'art des synagogues. Et il fait mention du zodiaque[17]. La tradition rabbinique a conservé ce symbolisme d'autre part[18]. Et elle ne paraît aucunement l'avoir emprunté à Philon. Il semble d'ailleurs que ce symbolisme n'ait pas porté seulement sur les douze mois, mais aussi sur les douze heures : « Douze princes seront engendrés. Les tribus sont déterminées par l'ordre du monde : le jour a douze heures, l'année a douze mois, le zodiaque a douze signes. Aussi il est dit : Toutes ces choses sont les tribus d'Israël[19]. »

Il était dès lors bien facile de transposer ce symbolisme zodiacal des douze Patriarches aux douze Apôtres. Nous avons la chance de posséder un texte où nous saisissons ce passage. C'est un passage de Clément d'Alexandrie, que nous n'avons pas encore mentionné. Il s'agit du symbolisme du vêtement du grand-prêtre. Et Clément doit dépendre ici de Philon : « Les douze pierres rangées par rangs de quatre sur la poitrine nous décrivent le cycle du zodiaque avec les quatre changements de saisons. On peut y voir aussi... les prophètes qui désignent les justes de chaque alliance. En disant en effet que les Apôtres sont à la fois prophètes et justes, on ne se tromperait pas. » (*Strom.*, v, 6, 38, 4-5.) Le passage des Patriarches aux Apôtres est ici saisi sur le vif.

Ainsi nous apparaît l'histoire de notre symbolisme. Il y a

17. *Der Stil der Jüdish-Hellenistischen Homilie,* Göttingen, 1955, p. 33.

18. R. Eisler, *Orphish-Dionysische Mysterien-gedanke in der christlichen Antike*, Leipzig, 1925, p. 39; Goodenough, *op. cit.*, viii, pp. 197-199.

19. Tanchuma, Wajchi, 16, cité par D. Feuchtwang, « Der Trierkreis in der Tradition und im Synagogenritus », *M.G.W.I.*, 59 (1915), p. 243. Voir aussi la phrase que Romanos le Mélode met sur la bouche de Jacob : « Un jour s'est levé pour moi, qui a douze heures, qui sont mes enfants » (« Chant du chaste Joseph », vv. 808-810, cité par Eisler, *op. cit.*, p. 39). Dans le *Livre de Sem* syriaque ce symbolisme est attribué à Asaph (Millar Burrows, *Nouvelles lumières sur les manuscrits de la Mer Morte,* p. 256).

au départ l'utilisation des signes du zodiaque comme motif décoratif dans l'art judéo-hellénistique. Ceci amène les rabbins à le commenter symboliquement en y voyant l'image des douze patriarches. Chez Philon ce symbolisme va jusqu'à une certaine mystique cosmique. Les judéo-chrétiens reprendront ce symbolisme en l'appliquant aux douze Apôtres. Il s'associera avec celui du Christ considéré comme jour et comme année. Il se rencontrera aussi bien chez les membres de la grande Église que chez les ébionites et chez les gnostiques. Des influences réciproques pourront d'ailleurs se faire sentir. Ainsi Astérios paraît dépendre de certaines données empruntées aux gnostiques [20]. A côté de la symbolique des douze Apôtres, certaines autres pourront apparaître. Ainsi la curieuse application que fait Zénon de Vérone du zodiaque aux nouveaux baptisés [21].

20. Sur les développements du thème au Moyen Age et à la Renaissance, voir F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, II, pp. 276-310.

21. *P. L.*, IX, 494-495. Par ailleurs Victorin de Petau pense que le premier jour douze anges ont été créés pour présider aux heures du jour et douze aux heures de la nuit. Ce sont les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse (*Fabr. Mund.* ; Routh, III, 455 et 461).

IX

LE SIGNE DU TAV

Le signe de la croix tracé sur le front est un des rites les plus antiques de l'Église chrétienne. Saint Basile le mentionne, à côté de la prière vers l'Orient, parmi les traditions non écrites qui remontent aux Apôtres. Nous montrerons tout à l'heure que la chose est très vraisemblable et que le signe de la croix se rattache à la communauté judéo-chrétienne primitive. On a pu ensuite lui chercher des analogues dans le monde gréco-romain. Mais ce sont des déterminations secondaires. Nous ferons d'abord un bilan des usages liturgiques anciens de la croix; puis nous en chercherons les origines; et enfin nous en étudierons les significations.

Le signe de croix apparaît d'abord dans les rites baptismaux[1]. C'est son usage le plus archaïque. C'est celui auquel se réfère saint Basile. Originellement il est associé au baptême lui-même, qu'il précède ou qu'il suit. C'est ce que nous trouvons à date ancienne dans l'église syrienne, qui conserve des usages très archaïques. C'est là ce qui explique que souvent il désigne le baptême lui-même, chez les auteurs anciens. Ainsi l'inscription d'Abercios, à la fin du second siècle, parle du peuple « qui porte le sceau splendide ». Le mot sceau, *sphragis*, désigne le signe de croix inscrit sur le front.

1. J'ai traité le sujet dans *Bible et Liturgie*, pp. 76-96. Mais je le reprends ici avec des exemples différents.

Plus tard, quand les rites baptismaux se sont développés, la *sphragis* a été le premier rite imposé aux catéchumènes et l'expression d'une première consécration au Christ. Ainsi Quodvultdeus, évêque africain du IV^e siècle, écrit : « Vous n'êtes pas encore nés à nouveau par le baptême, mais par le signe de croix vous avez été conçus dans le sein de l'Église. » (*Sur le Symbole*, I, 1.) Saint Augustin raconte dans les *Confessions* qu'après sa naissance sa mère lui traça le signe de croix sur le front et lui donna un peu de sel. Il ne devait être baptisé que quarante ans plus tard !

Mais l'usage du signe de la croix n'était pas réservé au baptême. Il jouait un rôle dans d'autres sacrements, la confirmation, l'extrême-onction et l'Eucharistie en particulier. Plus encore les chrétiens se signaient sur le front avant les principales occupations de leur vie. Ainsi saint Jean Chrysostome écrit : « C'est par la croix que tout est accompli. Le baptême est donné par la croix (il faut en effet recevoir la *sphragis*) ; l'imposition des mains se fait par la croix. Et que nous soyons en voyage, à la maison, partout, la croix est un grand bien, une armure salutaire, un bouclier inexpugnable contre le démon. » (*Hom. Philip.*, III, 13.)

Nous rencontrons ici l'idée importante que la croix défend le baptisé contre les démons. Elle le rend en effet inviolable et met les démons en fuite. De nombreuses anecdotes racontées par les Pères illustrent le fait[2]. En particulier le signe de croix réduit à l'impuissance les démons qui opèrent dans les cultes païens. Prudence décrit ainsi ce qui arriva un jour que Julien l'Apostat offrait un sacrifice à Hécate. Le prêtre, qui interrogeait les entrailles d'une victime pâlit soudain et tombe : « Le prince, épouvanté comme s'il voyait le Christ en personne le menacer en brandissant la foudre, dépose son diadème, pâlit et regarde autour de lui dans l'assistance si un enfant baptisé n'a pas marqué son front du signe de la croix et n'a pas ainsi trou-

2. Voir *Bible et liturgie*, 2^e éd., pp. 87-88.

blé les incantations de Zoroastre. » (*Apotheosis*, 489-493.) Lactance explique de même que la présence d'un chrétien signé de la *sphragis* empêchait les oracles et les haruspices. (*Div. Inst.*, v, 27.) Grégoire le Thaumaturge entrant dans un temple païen « purifie l'air souillé des miasmes par le signe de la croix[3] ».

La croix prend ainsi valeur d'exorcisme. Tracée sur le front du catéchumène elle écarte de lui le démon sous la puissance de qui il était. De même après la mort, lorsque l'âme chrétienne quitte le corps et traverse l'atmosphère, qui est l'habitat des démons, la *sphragis* marquée sur son front écarte ceux-ci, tandis que l'âme non marquée du sceau devient leur proie : « Comme la brebis sans pasteur est à la merci des fauves et une proie toute préparée, ainsi l'âme qui n'a pas la *sphragis* est à la merci des embûches du démon[4]. » « Un trésor non marqué du sceau est à la merci des voleurs, une brebis sans marque est à la merci des embûches[5]. »

Non seulement les chrétiens tracent avec leur pouce la croix sur leur front, mais nous avons des témoignages attestant la pratique de véritables tatouages. L'usage de ces tatouages est connu dans les cultes païens de Dionysos ou de Mithra. Mais il semble qu'on le retrouve chez les chrétiens avec le signe de la croix. Il est supposé par saint Augustin pour l'Afrique. Celui-ci dit en effet que lorsque des païens sortent de l'amphithéâtre, ils reconnaissent les chrétiens à leurs vêtements, à leur coiffure, à leur front[6]. Plus explicitement Marc le diacre, du V[e] siècle, dans la *Vie de Porphyre de Gaza* (82) parle de trois enfants tombés dans un puits et miraculeusement sauvés, parce qu'ils portaient une croix peinte en rouge sur le front.

A côté du signe de croix sur le front, nous voyons apparaître

3. Grégoire de Nysse, *Vie de Grégoire le Thaumaturge; P.G.*, xlvi, 916 A.
4. Amphiloque, *Sur la pécheresse*, 1; *P. G.*, xxix, 62 B.
5. Sévérien de Gabala, *Sur le baptême; P. G.*, xxxi, 432 C.
6. Voir H. Rondet, « La croix sur le front », *R.S.R.*, 42 (1954), p. 392.

le signe de croix sur le visage. Les *Odes de Salomon* et Justin y font allusion dès le second siècle. Un graffito de l'hypogée du Viale Manzoni le montre au IIIe siècle[7]. Il est encore attesté au XIIIe siècle par Lucas de Thuy. Mais parallèlement se développe le grand signe encore actuellement en usage ordinairement et qui va du front à la poitrine et de l'épaule gauche à l'épaule droite (au moins en Occident). Il n'apparaît pas avant le haut moyen âge. Il est possible qu'il soit apparu plus tôt comme geste de bénédiction ou d'exorcisme.

Geste liturgique, le signe de croix apparaît aussi comme symbole sur les monuments, fresques, bas-reliefs, mosaïques, objets de toutes sortes. Il se présente dès le IIe et le IIIe siècles, dans les catacombes, soit sous la forme de la croix grecque +, soit sous celle de la croix latine †. Mais par ailleurs les chrétiens retrouvaient la croix signifiée dans bien des représentations qui en imitaient plus ou moins la forme. Justin, au IIe siècle, montre la croix représentée par le mât du navire avec sa vergue, par la charrue, par la hachette (ascia), par les enseignes militaires. (*Apol.*, I, 55.) Nous avons vu que certains de ces symboles dans l'art avaient ce sens.

Le signe de croix évoque aujourd'hui pour nous normalement le gibet sur lequel le Christ a été suspendu. Mais nous avons à nous demander si c'est là la première origine du signe de croix marqué sur le front dans la première communauté chrétienne. Or il semble bien qu'il n'en soit pas ainsi et que nous ayons affaire à l'origine à un signe qui avait une autre signification. Nous remarquerons en effet que plusieurs textes anciens rapprochent le signe de croix de la lettre *tau* qui avait en grec la forme T. Ainsi en est-il de l'*Épître de Barnabé* au IIe siècle (IX, 8); ainsi en est-il encore de Grégoire de Nysse au

7. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 94.

IV^e^ siècle. Ces textes ont été rassemblés par Hugo Rahner[8].

Le rapprochement de la croix et du *tau* peut tenir à une ressemblance de forme. Mais cette ressemblance n'est pas très satisfaisante. En effet le *tau* grec a la forme T, ce qui ne correspond pas au signe cruciforme marqué sur le front. Il faut chercher autre chose. Or les Pères de l'Église eux-mêmes ont rappelé que le livre d'Ézéchiel annonce que les membres de la communauté messianique seront marqués au front du signe *tav*. Le souvenir de ce texte était présent dans le milieu juif du temps du Christ. En effet les esséniens, qui prétendaient constituer la communauté eschatologique, portaient au front le signe d'Ézéchiel. (*C.D.C.*, XIX, 19.)[9]

Mais il y a plus. Saint Jean à son tour dans l'*Apocalypse* déclare que les élus seront marqués au front. Nous lisons en effet que l'ange empêche les fléaux de détruire le monde « jusqu'à ce que nous ayons marqué du sceau sur le front les serviteurs de Dieu » (VII, 3). Et plus loin le visionnaire voit 140.000 personnes « qui avaient le Nom de l'Agneau et celui de son Père écrits sur le front » (XIV, 1). Or ce sceau (*sphragis*), qui est le Nom du Père, est le signe d'Ézéchiel. En effet le *tav* hébreu, qui est la dernière lettre de l'alphabet, désigne Dieu, comme en grec l'*oméga*. Par ailleurs, ainsi que l'a montré Lampe[10], le rite décrit par Jean est en référence à un usage baptismal.

Il semble donc que les premiers chrétiens étaient marqués au front d'un *tav* qui désigne le Nom de Iahweh. Mais ceci pose deux questions. En premier lieu ne retrouvons-nous pas la même difficulté, à savoir que le *tav* n'a pas la forme d'une croix. Mais précisément cette apparente difficulté est une confirmation. En effet, au temps du Christ, dans l'alphabet hébreu

8. « Das mystische Tau », *Zeitschr. Kath. Theol.*, 75 (1953), pp. 386-410.

9. Voir Jean DANIÉLOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, pp. 101-102.

10. *The Seal of the Spirit*, pp. 16-18.

le *tav* pouvait être représenté par le signe + ou le signe X. C'est sous cette forme que nous le rencontrons dans des ossuaires palestiniens du Ier siècle de notre ère, où il est possible que nous ayons la plus antique représentation chrétienne de la Croix[11]. Elle désignait le Nom de Iahweh.

Reste une seconde difficulté. Pourquoi les chrétiens auraient-ils été marqués d'un signe désignant le Nom de Iahweh ? Mais précisément l'expression « porter le Nom (du Seigneur) » apparaît fréquemment dans un ancien texte chrétien marqué d'influence juive, le *Pasteur* d'Hermas, pour désigner le baptême : « Si tu portes le Nom, sans posséder sa vertu, c'est en vain que tu porteras le Nom. Les pierres rejetées, ce sont ceux qui ont porté le Nom, sans revêtir l'habit des vierges. » (*Sim.*, IX, 13, 2.) Le sens est clair : celui qui est baptisé, mais ne se sanctifie pas, ne peut être sauvé.

L'expression « porter le Nom » paraît bien dans ce passage et dans plusieurs autres signifier le fait d'être marqué du signe *tav* sur le front, c'est-à-dire du signe de croix. Dinkler en a donné une intéressante vérification[12]. L'expression paraît en effet devoir être rapprochée de celle que nous trouvons dans l'Évangile. *Luc* en effet, au lieu de la formule de *Matthieu* : « Celui qui ne *prend* pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi. » (X, 38), écrit : « Celui qui ne *porte* pas sa croix et ne me suit pas ne peut être mon disciple. » (XIV, 27.) Or cette formule peut comporter une allusion liturgique à la croix marquée sur le front.

Mais reste que cet usage chrétien de marquer du signe qui désigne le Nom de Iahweh reste étrange. C'est oublier que, pour la communauté chrétienne primitive, le Nom qui, dans l'Ancien Testament, désigne la manifestation de Dieu dans le monde, en concurrence avec la Parole, était une désignation

11. Voir B. BAGATTI, *art. cit.*, p. 4.
12. « Jesu Wort vom Kreuztragen », dans *Neutestamentlische Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 120-128.

du Christ en tant que Parole de Dieu incarnée[13]. C'est ce que nous trouvons précisément dans le *Pasteur* d'Hermas, mais aussi dans la *Didachè,* où nous lisons : « Nous Te remercions, Père Saint, pour ton Saint Nom que tu as fait habiter dans nos cœurs. » (x, 2-3.) Or le Nom ici, comme l'a montré Peterson[14], désigne le Verbe. Plus explicite encore est l'*Évangile de Vérité,* cette homélie du second siècle, pénétrée de théologie judéo-chrétienne, que viennent d'éditer H.-Ch. Puech, G. Quispel et M. Malinine : « Or le Nom du Père est le Fils. » (38, 5.)[15]

Il peut donc être considéré comme certain que le signe de croix dont étaient marqués les premiers chrétiens désignait pour eux le Nom du Seigneur, c'est-à-dire le Verbe, et signifiait qu'ils lui étaient consacrés. En milieu grec, cette symbolique devenait incompréhensible. C'est pourquoi la croix fut interprétée autrement. Sous la forme +, elle fut considérée comme une représentation de l'instrument du supplice de Jésus; sous la forme X, elle fut prise pour la première lettre de X(ρ ιστός) Mais l'idée fondamentale reste la même : il s'agit d'une consécration du baptisé au Christ.

Nous avons considéré jusqu'ici le signe de la croix, dans la liturgie et les monuments figurés, sous sa forme la plus simple, celle de la croix grecque. Mais on sait qu'au cours des temps il a pris, surtout en archéologie, des formes plus compliquées. On en trouvera l'étude dans l'article « Croix », du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* rédigé par Dom Leclercq, ou dans l'article de M. Sulzberger : « Le symbole de la croix », dans *Byzantion,* 2 (1925), pp. 356-383. Je

13. Je développe ceci plus longuement dans *La Théologie du judéo-christianisme,* pp. 199-216.
14. « Didachè, cap. 9 et 10 », *E.L.,* 58 (1944), p. 13.
15. Zürich, 1956.

voudrais attirer seulement l'attention sur une représentation peu connue, qui est très archaïque, et qui a l'intérêt d'unir la croix et le Nom de Jésus, bien avant qu'on représentât Jésus crucifié.

Nous pouvons observer d'abord que le lien de la croix et du Nom de Jésus apparaît à date très ancienne dans un curieux passage de l'*Épître de Barnabé*. Il s'agit de l'interprétation du nombre 318, qui est celui des serviteurs d'Abraham. L'auteur explique que « 18 s'écrit par un iota qui vaut 10 et un êta qui vaut 8 : vous avez là IH(σοῦς) » (IX, 8). Puis il continue en expliquant que 300 s'écrit par *tau* qui est la croix. Ainsi 318 désigne à la fois la croix et le Nom de Jésus. Nous avons là, pour ce qui est du dernier, une première forme du signe I H S, qui sera si souvent reproduit et qui représente les trois premières lettres de IH(σοῦς).

Mais le Nom de Jésus avait à date archaïque un autre symbole, la lettre *waw*. En effet il est composé en grec de six lettres. Or la lettre *waw* est la sixième de l'alphabet grec archaïque. Elle a disparu de l'alphabet. Mais elle a subsisté dans la liste des nombres. Les gnostiques faisaient des spéculations sur cette curieuse propriété. Il paraît bien d'ailleurs qu'ici encore, avant les interprétations grecques, nous avons un fond judéo-chrétien. M. Dupont-Sommer a montré en effet que, sur une lamelle aramaïque chrétienne, le *waw* désignait le Nom de Dieu, c'est-à-dire le Christ[16].

Or, parmi les monogrammes du Christ, nous en connaissons un où le *waw* est associé à la croix. Il se trouve dans saint Jérôme[17]. Celui-ci, décrivant un monogramme qui ressemble au ⳩ bien connu à partir du IIIe siècle, explique que, dans celui auquel il pense, la branche qui descend de gauche à droite a la forme d'un *waw*, tandis que les deux autres bran-

16. *La doctrine gnostique de la lettre waw*, Paris, 1946, p. 34.

17. Voir G. Morin, « Hieronymus de Monogrammate », *Rev. Ben.*, 2 (1903), pp. 232-233.

ches ressemblent à l'apex et au iota, figure traditionnelle de la croix. On aboutit ainsi à peu près à ce signe . Mais le plus intéressant est l'interprétation qu'en donne Jérôme, en y voyant le *waw* uni à la croix. Il est très vraisemblable en effet que le *waw* désigne ici le Nom de Jésus.

Ceci est d'autant plus vraisemblable que la forme ainsi obtenue évoque aussitôt une des figures les plus célèbres qui unissent le Christ et la croix, celle du serpent d'airain dressé sur un pieu dans le désert. On sait que cette figure est proposée par le Christ lui-même dans l'*Évangile de saint Jean* : « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi il faut que le Fils de l'homme soit élevé. » (III, 14.) Or le serpent a la forme du *waw*. Quant au pieu qui le porte, déjà Justin lui donnait la forme d'une croix (*I Ap.*, LX, 3).

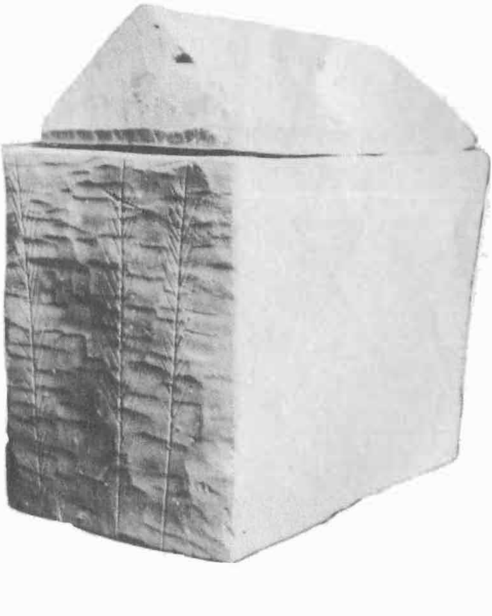
Cette figure est mentionnée fréquemment par les Pères de l'Église. Son origine néo-testamentaire lui conférait en effet une spéciale autorité. Mais en même temps elle devait faire un peu scandale. Comment le Christ peut-il être représenté par un serpent ? Nous avons l'écho de cet étonnement dans la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse. (II, 271-277.) On comprend qu'on ait cherché des justifications à cette représentation. Or l'une des plus aisées était de montrer dans le serpent la forme de la lettre *waw*, qui était le symbole du Nom de Jésus. M. Dupont-Sommer a noté en effet que la parenté de la forme du *waw* et de celle du serpent avait été une des raisons qui avaient conféré à la lettre un caractère sacré[18]. Ceci, qu'il établit pour le *waw* hébreu, reste vrai pour le *digamma* grec. Et ici encore, au-delà des interprétations grecques, nous retrouvons le fond antique du christianisme araméen. Et la présence de ce signe sur les ossuaires judéo-chrétiens de Palestine en est une éclatante confirmation[19].

18. *Op. cit.*, p. 72.
19. B. Bagatti, *art. cit.*, p. 4.

Une conclusion se dégage de ces remarques. Le signe de croix est apparu à l'origine non comme une allusion à la Passion du Christ, mais comme une désignation de sa Gloire divine. Même lorsqu'il sera référé à la croix sur laquelle est mort le Christ, celle-ci sera considérée comme l'expression de la puissance divine qui agit par cette mort; et les quatre bras de la croix apparaîtront comme le symbole du caractère cosmique de cette action salvifique.



Palme.
Stèle du Khirbit Kilkir,
Hébron.



Arbres avec croix
dans celui du centre.
Ossuaire
du Dominus Flevit,
Jérusalem.



Poisson (?).
Ossuaire du Dominus Flevit,
Jérusalem.



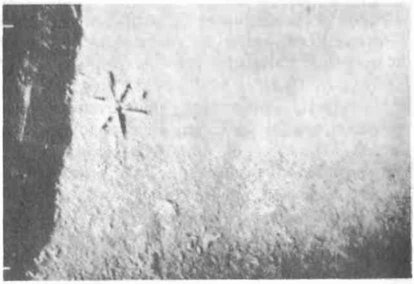
Barque avec l'ogdoade,
dessinée au charbon.
Église-synagogue, Nazareth.



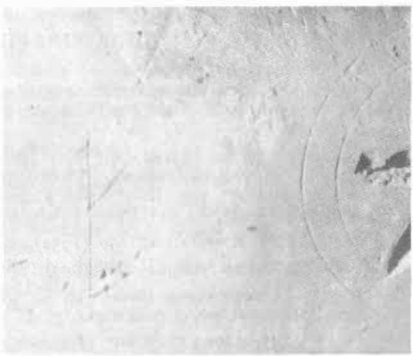
Charrue.
Ossuaire du Dominus Flevit,
Jérusalem.



Hache.
Pavement de la rue voisine du grand théâtre, Ephèse.



Étoile.
Ossuaire de Palestine.



Arbre, croix en forme de tav, roue de char (?).
Ossuaire, Musée Sainte Anne, Jérusalem.

NOTE SUR LES ILLUSTRATIONS

Les principaux symboles reproduits sur les photographies viennent des ossuaires du cimetière du Dominus Flevit, sur le mont des Oliviers. Ce cimetière a été exploré par le Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem de 1953 à 1955. Il fut utilisé du I^er^ siècle avant J.-C. au IV^e^ siècle après J.-C. Il comprend en particulier des tombes à fours ou Kôkhim que le R. P. Milik a reconnues comme étant du I^er^ et du II^e^ siècle après le Christ. Le caractère chrétien de quelques-uns de ces ossuaires a été affirmé d'abord par le R. P. Bagatti. Des objections furent soulevées par le P. Ferrua et le P. de Vaux. Mais durant les mêmes années, des symboles analogues étaient découverts à Nazareth sur des pierres retrouvées sous la mosaïque de l'église byzantine construite vers 427 et utilisées pour l'église-synagogue préexistante — et à Hébron sur une vingtaine de petites stèles. L'examen d'ossuaires conservés dans divers musées archéologiques palestiniens a permis de retrouver d'autres exemplaires. L'ensemble de ces données a permis au P. Testa de reprendre la question dans une thèse soutenue en décembre 1960 devant les professeurs de l'Institut biblique de Rome et de confirmer les affirmations du P. Bagatti, concernant le caractère judéo-chrétien des symboles en question. Ainsi les données archéologiques venaient confirmer les documents littéraires et nous donner accès à la symbolique de la communauté judéo-chrétienne de Palestine au I^er^ et au II^e^ siècle de notre ère. Le P. Testa a eu la très grande gentillesse de me communiquer les photographies qui précèdent et qui sont extraites de son livre non encore paru à cette date. Il m'a également autorisé à les reproduire. Je lui en dis toute ma reconnaissance.

BIBLIOGRAPHIE

B. Bagatti, Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al « Dominus Flevit », *Liber Annuus* (Studium Biblicum Franciscanum), III, 1952-1953, pp. 148-184.

B. Bagatti et J. T. Milik, Gli Scavi del « Dominus Flevit », I, La Necropoli del periodo romano (Publicazzioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n° 13). In-4°, 187 pages, 39 fig., 131 photographies. Jérusalem, Tipografia dei Patri Franciscani, 1958.

A. Ferrua, *Riv. Arch. Crist.*, 30 (1954), p. 268.

R. de Vaux, *Revue biblique*, 66 (1959), pp. 299-301.

B. Bagatti, Una pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina, *Osservatore Romano*, 6 août 1960, p. 4.

E. Testa. Fruttuose ricerche archeologiche palestinesi, *Osservatore Romano*, 25 septembre 1960, p. 6.

SIGLES DES REVUES, OUVRAGES DE RÉFÉRENCES, ET COLLECTIONS

A.C. Antike und Christentum
B.K.V. Bibliothek der Kirchenvätern.
C.B.Q. Catholic Biblical Quaterly.
C.D.C. Document de Damas.
C.R.A.I.B.L. Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
C.S.E.L. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
D.A.C.L. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.
D.A.G.R. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.
D.S.D. Manuel de discipline.
D.S.H. Midrash d'Habacuc.
D.S.S. Dead Sea Scrolls.
D.S.T. Recueil des Hymnes.
D.S.W. Combat des fils de ténèbres et des fils de lumière.
E.L. Ephemerides liturgicae.
E.T. Evangelische Theologie.
E.T.L. Ephemerides theologicae lovanienses.
F.H.G. Fragmenta Historicorum Graecorum.
G.C.S. Griechische christliche Schriftsteller.
H.T.R. Harvard Theological Review.
J.B.L. Journal of Biblical Literature.
J.T.S. Journal of Theological Studies.
M.D. Maison-Dieu.
M.G.W.J. Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judentums.
N.T.S. New Testament Studies.
P.E.Q. Palestine Exploration Quaterly.
P.G. Patrologie grecque.
P.L. Patrologie latine.
P.O. Patrologie orientale.
IQ. Ben. Recueil de Bénédictions de la Grotte I de Qumrân.
IQ. Test. Testimonia de la grotte I de Qumrân.
IV Q Flor Florilège de la grotte IV de Qumrân.
R.B. Revue biblique.
R.E.G. Revue des Études grecques.
R.O.C. Revue de l'Orient chrétien.
R.S.R. Recherches de Science religieuse.
R.T. Revue thomiste.
S.D.B. Supplément au Dictionnaire de la Bible.
S.C. Sources chrétiennes.
T.W.N.T. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
T.Z. Theologische Zeitschrift.
V.C. Vigiliae Christianae.
V.D. Verbum Domini.
Z.K.T. Zeitschrift für Katholische Theologie.
Z.R.G.G. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Points

Sagesses

Les symboles chrétiens primitifs

La charrue, la couronne, le char, l'étoile, le poisson, la palme : autant de symboles chrétiens un peu oubliés ou incompris. Sait-on que la Croix elle-même est apparue à l'origine non comme une allusion à la Passion du Christ, mais comme une désignation de sa Gloire divine ? Ou encore que les douze Apôtres ont été assimilés au symbolisme du zodiaque ? Ces symboles ont eu une considérable importance théologique et spirituelle dans les premières communautés chrétiennes, encore très liées à des milieux juifs où on parlait araméen. Spécialiste de ce « judéo-christianisme primitif », le Père Jean Daniélou explicite ici l'origine, le contexte culturel, le sens spirituel de ces images et de ces signes légués par le christianisme antique, qui sont aussi des images et des signes religieux universels.

Jean Daniélou

Le Père Jean Daniélou (1905-1974), jésuite, auteur de nombreux ouvrages historiques et théologiques, était un éminent spécialiste des origines chrétiennes, en particulier du « judéo-christianisme ». Avec le P. de Lubac, il a fondé la célèbre collection « sources chrétiennes », essentielle pour la connaissance des Pères de l'Église.

Art chrétien IV[e] siècle, détail d'une mosaïque tombale. Tunis, musée du Bardo. Archives Dagli Orti

9 782020 287715

Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6
ISBN 2.02.028771.4 / Imp. en France 3.96

cat. 7